مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

تاريخ الفكر الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (٢)



الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية

(١)

الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس

د. الطيب بوعزة

مكتبة
مؤمن قريش

nama-center.com

المؤلف:

- د. الطيب بوعزة.

- كاتب مغربي، من مواليد مدينة طنجة، سنة ١٩٦٧م.

- أستاذ التعليم العالي مركز تكوين المعلمين طنجة.

- حاصل على شهادة الدكتوراه من كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، تخصص الفلسفة (٢٠٠٢).

- حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط (١٩٩٢).

- حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، كلية علوم التربية، الرباط (١٩٩١).

- من إسهاماته العلمية:

- مشكلة الثقافة، سلسلة الحوار المغربية، الدارالبيضاء، ١٩٩١.
- قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر، مطبعة سليكي إخوان، طنجة، ٢٠٠٢.
- مقاربات ورؤى في الفن، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠٧.
- نقد الليبرالية، لبنان، ٢٠٠٧.
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ، قراءة نقدية، الجزء الأول: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوربي، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٢هـ.
- في ماهية الرواية ، دار الإنتشار العربي، بيروت ٢٠١٢.

- نشر قرابة ٣٠٠ مقالة ودراسة في صحف ومجلات وبحوث محكمة.

- البريد الإلكتروني: tayebbouazza@yahoo.fr



الفلسفة اليونانية

ما قبل السقراطية

(١) الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس





تاريخ الفكر الفلسفي الغربي

قراءة نقدية (٢)

الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية

(١)

الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس

د. الطيب بوعزة



مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

الفلسفة اليونانية

ما قبل السقراطية

١ - الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس

د.الطيب بوعزة / مؤلف من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»

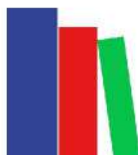


مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama for Research and Studies Center

بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:





دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
http://www.facebook.com/Wojoooh

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
بوعزة الطيب محمد الطيب
تاريخ الفكر الفلسفي الغربي - قراءة نقدية (٢) الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية. - الطيب محمد الطيب بوعزة. - الرياض ١٤٣٤هـ
٥٧٦ ص؛ ١٤,٥ × ٢١,٥ سم
ردمك: ٢-٧-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨
١ - الفلسفة الغربية - تاريخ ٢ - الفكر العربي أ. العنوان
ديوي ١٩٠ ١٤٣٤/٢٧٨٠
رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٧٨٠
ردمك: ٢-٧-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨



مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٢٨٥٢٣

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني

الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس

الموضوع	الصفحة

مدخـــل

- ١ -

يشكل «المعنى» في حياة الإنسان خصيصة تميز نمطه في الكينونة؛ إلى درجة يصح معها تعريفه بأنه كائن رامز أو كائن منتج للرموز والدلالات[(١)]. ولا نرى هذه القدرة على الترميز والتسمية مجرد فعل جزئي من بين أفعال متفرقة، أو سلوك من بين سلوكات جزئية، بل هي ما يؤسس ويحايث مختلف أنماط سلوك وتفاعل الإنسان مع الذات والوجود؛ **فالكائن البشري يأكل ويلبس ويرى، ويذوق ويحكم... بطرائق خاضعة للرموز والدلالات، ومشروطة بها.**

وسواءً على المستوى الفردي أو الجمعي، نلحظ أن الحاجة إلى فهم الوجود لا تُسَدُّ بمجرد الاستجابة إلى الحاجات البيولوجية بالانغماس المادي في عيش الوجود، وعلى المستوى الجمعي لا

---

(١) نجد هذا الاصطلاح حاضراً ضمنياً في نظرية ابن جني الخاصة بالقدرة على التسمية التي يمتاز بها الإنسان، كما نجده بصريح التعبير عند إرنست كاسيرر في كتابه «مقال في الإنسان»:

Cassirer, E. (1944) An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press.

يكفي لوجود المجتمع وجود كينونة بشرية وإطار جغرافي بيئي حامل لها، بل لا بد من معنى حامل أيضاً، يتمثل في سردية مؤسسة للحمة الجماعة، وساندة لها.

وآية ذلك أنه لم يوجد مجتمع بلا «معنى كلي» ينظم به رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وإلى القيم الواجب تجسيدها في واقع العلاقات بنوعيها الرابط بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان. إنها «الرؤية» التي تمنح المجتمع لحمته الرابطة بين مختلف مكوناته، التي بدونها يصير مجرد تركيم لأفراد لا مجتمعاً مَنْظُوماً بعلاقات ووشائج تمنحه صفة الديمومة، التي تخرجه من مجرد مجموعة متفرقة من الذوات، إلى كينونة مجتمعية لها هوية وعلائق وامتداد زماني.

ـ ٢ ـ

وتُعَدُّ الأساطيرُ والفلسفاتُ والأديانُ مَثابَةَ المعنى الكلي، ومحلَّ بلورتِه وإنتاجِه نظرياً، مثلما يكون العمرانُ المجتمعي مَحلَّ بلورته كتجسيد؛ أي: كتمظهر على مستوى السلوك الملحوظ، ومنتجاته على مستوى المعمار المادي؛ لأن وظيفة الدين وكذا الفلسفة ـ بدءاً من تأسيسها وحتى قبيل التحول ما بعد الحداثي ـ موصولةٌ بإنتاج «المعنى الكلي» وصناعة الرؤى المؤسسة، ولا تنفصل عملية الإنتاج مع التفاعل مع الواقع الفعلي التي تتنزل فيه تلك الرؤية الدينية أو الفلسفية.

أما سبب وسم هذا النوع من المعنى بنعت «الكلي»؛ فراجع إلى بنيته وطبيعة أسئلته وأجوبته، حيث أن بنيته الدلالية تتسم بالوساعة والشمولية، إذ تمتد نظرياً لتؤلف بين مستويات عديدة، منها

ما يتعلق بما هو وجودي (أنطولوجي)، ومنها ما يتعلق بما هو معرفي، وقيمي. مع وجوب الوعي بتداخل هذه الأبعاد وترابطها في نسيج المعنى الكلي، الذي بوساعته تلك يتحدد كـ«رؤية إلى العالم».

كما أن نوعية أسئلته وأجوبته من طبيعة تأسيسية، حيث تستوي كتفسير للوجود بمستوييه المادي والبشري، بل وتجاوزه إلى ما ورائه سواء بإثباته أو بمحاولة بلورة جواب نفيه. بمعنى أن الفلسفة الملحدة هي أيضاً ملزمة بالجواب عن سؤال ما وراء الوجود؛ أي: أنها ملزمة بالتفكير الميتافيزيقي، التي تحسب نفسها منفلتة منه! وفي ذلك تناقض محايث لنمطها في التفكير، يزداد بروزاً عندما تصل تلك الفلسفات إلى مأزقها؛ أي: عندما تصل إلى التنظير للمبدأ البديل للمبدأ الألوهي؛ حيث تجدها مضطرة لِأَنْ تخلع عليه ذات المواصفات التأليهية (الثيولوجية) التي تحسب أنها جاءت لنفيها، بينما كل ما فعلته هو إعادة موضعتها.

- ٣ -

والتأمل في نماذج «المعنى الكلي» يكشف أمرين يبدوان متعارضين، **هما الخصوصية والإشتراك**، إذ من الملحوظ أن لكل مجتمع رؤيتَه إلى تكوين العالم، تحمل تفاصيل وحيثيات تعكس خصوصيته الدينية والثقافية، لكن على الرغم من وجود تمايز بين الرؤى والتصورات الكلية السائدة في المجتمعات، تبعاً لتباين وتمايز الخصوصيات؛ فإن تلك النماذج التصورية تتشابه في كثير من ملامح سردها لبدء التكوين. . . إلى درجة دفعت الباحثين إلى افتراض وجود أصل مشترك صدرت عنه تلك النماذج، على تعددها وتباعدها، من الناحيتين الجغرافية والزمنية. **وآية ذلك أننا عندما نستحضر مثلاً**

النماذج الأسطورية، أو أنساق الاعتقاد، ونقارن بينها، نحس بوجود أصل مشترك صدرت عنه أو تأثرت به، وهو ما يشكل على المستوى النظري شرطاً لتفسير ملامح الاشتراك الملحوظة بين تلك النماذج.

وقد استفز هذا المشترك التفكير في مختلف حقول العلوم الإنسانية، وحفزه نحو التساؤل عن سببه؛ الأمر الذي جعل بعض علماء النفس والأنثروبولوجيين، مثل كارل يونغ وكلود ليفي ستروس. . . ، يفترض وجود «لاشعور جمعي»، أو «لاشعور بنيوي» مشترك.

كما ذهب البعض الآخر إلى تفسير التشابه بين تلك النماذج بوجود أصل أولي صدرت عنه، كما هو الحال عند بانيي (Abbé Banier) ـ مثلاً ـ الذي يشير في كتابه «التفسير التاريخي للميثولوجيا والحكايات»، إلى أن تشابه الأساطير والمعتقدات يؤشر على وجود أصل أولي يتمثل في الوحي الديني.

وقبل أطروحة بانيي، نجد قراءة الفكر الإسلامي للصيرورة التاريخية ـ مع الطبري وابن الأثير. . . ـ تشير إلى وحدة أصل المجتمعات البشرية، ووحدة أصلها الثقافي المؤسس؛ أي: الوحي الديني.

كما نجد خلال تحليل هذا الفكر لصيرورة التاريخ الإنساني، قراءة لتطور الاعتقاد وتحوله عبر الامتداد والتباعد الزمني، على نحو يسعى إلى تفسير الاشتراك والاختلاف، حيث تنطلق القراءة الإسلامية للتاريخ من وجود أصل اعتقادي مشترك، طرأ عليه التحول والتغير عبر الصيرورة الزمنية، وما تشهده من تبدلات في واقع الاجتماع؛ فيكون الناتج الحاصل وجود التشابه والاشتراك ـ بسبب وحدة الأصل الديني ـ، ووجود الاختلاف والتمايز بسبب وقوع التحول في ذاك الأصل عبر الصيرورة الثقافية والاجتماعية.

كما يمكن أن نجد في القراءة الإسلامية أصولاً نظرية يمكن أن تتقارب مع معاني مفهوم اللاشعور الجمعي أو حتى الموروث البيولوجي/النفسي، وذلك من خلال مفهوم الفطرة.

وإلى جانب هذا التفسير الديني، نجد محاولات أخرى تقوم على تعليل أنثروبولوجي، بل وحتى بيولوجي، يسعى إلى فهم الكينونة الإنسانية في محتواها الذهني المعرفي، بافتراض وجود لاشعور جمعي قابل للتوريث والاستمرار (يونغ)، أو وجود محددات عصبية ناظمة لطرائق التفكير.

والموقف الأكثر شيوعاً في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، هو أن أصل هذا التشابه والتشارك في الملامح بين الأنساق الأسطورية والدينية لغز عصي عن التفسير؛ نظراً لوجود فاصل زمني هائل يفصل تلك اللحظات الأولى لتكوين الوجود البدئي الإنساني عن فعل التوثيق والتأريخ، حيث أن النفاذ الحفري (الأركيولوجي) لا يمكن أن يذهب في الماضي الثقافي للإنسان أبعد من بضع ألوف من السنين.

وليس قصدنا في هذه السطور الإيغال في هذا المبحث، بل قصدنا أن نأخذ من هذا التوصيف معطى مشتركاً نؤسس عليه ما يتلو.

وقد أشرنا إلى هذا المشترك بالقول بأنه لا يخلو مجتمع بشري من وجود «رؤية إلى العالم» تفسر له كينونة الوجود، ولا تكتمل لنسق ثقافي نسقيته ولا ينتظم بناؤه دون بلورة تلك الرؤية التفسيرية التي تمنح لمعتنقيه «المعنى الكلي»، الذي يشكل لحمة نفسية لكيان الإنسان ولحمة عقدية وقيمية لتشكيل نسق الاجتماع ونَظْمِ مكوناته وعلاقاته.

- ٤ -

وقد قلنا أيضاً إن **الأساطير والفلسفات والأديان هي مثابة المعنى الكلي**، ومصدر إنتاجه والتماسه واستلهامه، وبما أن بحثنا هذا يتخصص في التأريخ للفكر الفلسفي، فإن طبيعة موضوعنا يستلزم منا الاهتمام بتفسير طبيعة علاقة النتاج المعرفي الفلسفي بالمعنى السائد في الواقع المجتمعي لذلك النتاج، إذ **بما أن التفكير الفلسفي مشغول بالمعنى الكلي ـ منذ تأسيسه ـ فإن مقاربة منتوجه المعرفي تستلزم أن نضع ضمن أدواتنا الإجرائية هذا المفهوم، ونتخذه منظاراً نقرأ من خلاله ذاك النوع من الممارسة المعرفية ومنتوجها.**

وهنا يتبدى المنظور الذي نشتغل به في التأرِيخ مفترقاً عن المنظورات التي أنتهجتها بعض القراءات المادية لتارِيخ الفكر، حيث لا نقرأ النتاج الفلسفي من مدخل يعلل التماع الفكرة بشرط اقتصادي أو سياسي، أو ببيان صلتها بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المفكر؛ بل منهجنا هو التحليل المعرفي للناتج الفكري في سياق علاقته بـ«المعنى الكلي»، بكل ما تعنيه تلك الصلة من استحضار للرؤى الدينية والثقافية الدالة على الوعي الجمعي.

ولذا سيكون منهجنا ـ في كتابة تاريخ الفلسفة ـ منصتاً إلى العلاقة بين التفلسف والنسق الديني والثقافي، ومحللاً لأشكال ترابطهما وجدلهما، لكن هذا لا يعني الإهمال المطلق للإحالة على الرابط الاجتماعي للأفكار، بل سيكون استحضارنا لهذا الرابط باقتصاد؛ حيث لن يرد في متننا هذا إلا إذا دعا الداعي المعرفي إلى إيراده، وهذا **خيار منهجي نعي قيمته كما نعي محدوديته في آن واحد**، حيث أن من نقائصه أننا سنغفل بلا شك عن تفاصيل مهمة

من الواقع التاريخي والاجتماعي بتدافعاته السياسية والاقتصادية، وتأثيرها في نوع الخيارات المعرفية التي ينحو نحوها الفكر، لكننا في المقابل ندرك أن الإيغال في استحضار هذه الشروط قد يحول الكتاب من تأْرِيخ الفكر إلى تأريخ غيره، وقد يكون غيره توصيفاً لصيرورة البنية الاقتصادية أو السياسية... أو غير ذلك من أشكال العلاقات والبنى المجتمعية «المادية»؛ فنغفل من ثم عن تعميق النظر في الفكر، وهو مسلك لا نريد أن ندلف إليه، فضلاً عن أنه ليس المقصود من هذا الكتاب.

بيد أننا لا نقدس أداة القراءة؛ لأننا نعي أنها خيار من بين خيارات منهجية متعددة، كل واحد منها له مكمن قوته ومكامن ضعفه أيضاً؛ **فالمنهج في نظرنا هو أداة إضاءة لموضوعه؛ لكنه لا يضيء جانباً حتى يظلل آخر.**

وذاك قدر كل منهجية مهما ادعت من مقادير الإحاطة والتعدد في المنظورات وزوايا الرؤية؛ لأن أي أداة منهجية مُبَنْيَنَةٌ بازدواجية الكشف والإخفاء، ومن ثم إذا اتخذتَ أداة أو منظوراً منهجياً اقتصادياً لقراءة ظاهرة مجتمعية، فلا شك أن تلك الأداة ستمنحك إبصاراً أكبر للفاعلية الاقتصادية في تلك الظاهرة، لكنها في المقابل ستعطيك إبصاراً أقل أو منتفياً تماماً لأثر الفواعل الأخرى. كما أن تلك الأداة يمكن أن تذهب إلى حد التغليط في بيان منزلة التأثير الاقتصادي ذاته؛ لأنها قد تضخم من هذا التأثير على حساب غيره، ولذا **ينبغي على قارئ تاريخ الفكر أن يعي طبيعة ومحدودية كل الخيارات المنهجية التي تُختار للأجرأة والتطبيق، مهما كانت تعددية زوايا نظرها.**

والإقدام على اختيار منهجي ما؛ لا يعني أنه فعل ناتج عن

محض اعتباط، بل ثمة دوافع معرفية تستوجبه. وفي حالتنا نفصح عنها بوضوح بالقول:

إننا نرى أن كثيراً من كتب تاريخ الفكر الفلسفي أغفل شرط دراسة المعنى الكلي خلال درسه للفلسفة، بينما نرى أن ثمة صلة وثيقة بينهما، تستوجب استحضار ذاك المعنى ببنياته وتفريعاته، **وخاصة البنية المعرفية الدينية** التي قلنا عنها أنها تشكل مثابة المعنى الكلي ومحل بلورته وإنتاجه.

ـ ٥ ـ

هذا على **مستوى المنظور المنهجي** الذي نقرأ به تاريخ الفكر، أما على **مستوى الموضوع**، فمجال بحثنا في هذا الكتاب هو الفكر الفلسفي اليوناني، التي نعي وضعه الرئيس في تاريخ الوعي الغربي، بوصفه مهاد الفكر الأوروبي ومرجعيته التأسيسية الأولى.

والفلسفة اليونانية مركب معرفي يمتد على مساحة زمنية تزيد على ألف ومائة عام، بمعنى أنها ليست مجرد نتاج فكري لحظي موقوت بزمن وجيز، بل صيرورة معقدة من تطور النظر العقلي، ينبغي إدراك مراحلها ولحظات تمفصلها.

وَبَيِّنٌ أن هذا السياق الزمني الهائل يحمل تنوعاً كبيراً في منتجاته واتجاهاته، ولهذا يتحتم علينا لاختزال كل هذا الثراء الفكري وتقديمه في كتاب، أن نتوسل فعل الإيجاز والاختصار، بما يفيده من قيمة منهجية، وما يعتور هذا الفعل حتما من نقائص من حيثية محصول الرؤية، التي **لا بد أن تستبعد وتهمل؛ حتى توجز وتختصر**.

أما على **مستوى التقسيم المرحلي لتاريخ الفكر الفلسفي**

اليوناني، فيتطلب أيضاً حذراً منهجياً لإجرائه؛ لأنه قد يؤدي إلى قطع المتصل ووصل المنفصل.

ونظراً لخطورة فعل التقسيم المرحلي، ووعياً بكونه إجراء اصطناعياً، نجد عدداً من مؤرخي الفلسفة يرفضون تجزيء التاريخ الفكري إلى لحظات مرحلية، أشهرهم ريتر (Riter)[1] الذي يقول بأن التاريخ لا يعرف توزعاً أو تقسيماً مرحلياً، إنما ذلك مجرد فعل من المؤرخ.

ولا شك أن موقف ريتر صائب بالقياس إلى خامة الصيرورة الزمنية، حيث أن التاريخ بالفعل لا يدق رقاص الساعة، ليؤذن بانتهاء مرحلة وبداية أخرى، بل هو خط زمني متصل وموصول، هذا إذا لم نقل مع القائلين بتجريدية الزمن، بأن ليس ثمة زمانية في الوجود أصلاً، إنما هي مجرد مقولة ذهنية فقط.

لكن حتى إذا افترضنا التاريخ خطاً متصلاً حسب زعم هؤلاء الذين يرفضون إجراء فعل التقطيع المرحلي عليه، فإن ذلك هو ـ في تقديرنا ـ **الجسم الخام للوجود التاريخي، ومن ثم لا يعني عدم مشروعية تقسيمه وتصنيفه ليخرج من خامته؛ فيصير جسماً معرفياً موسوماً وملحوظاً**. وإلا لجاز في المقابل القول بأن الجغرافيا جسم أرضي متصل لا فواصل فيه ـ إلا ما كان من فاصل طبيعي[2] ـ، ومن ثم لا حاجة لكي نفهم العلاقات الدولية إلى معاينة الأرض وفق الفواصل الجيو ـ سياسية.

---

(١) انظر تعقيب إدوارد زيلر على نظرية ريتر في كتابه:
Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London, 1881, pp164-165.

(٢) بل لعلنا نقول: حتى الفواصل الطبيعية ليست فواصل إلا بالقياس الى حركة الإنسان بالأساس.

وإذا كان مثل هذا الموقف، لن يفيد في فهم الوجود السياسي فوق هذه الجغرافيا، ولن يسهم في فهم العلاقات الناظمة لهذا الوجود؛ فجاز لنا، من ثم، في القراءة السياسية للعالم، أن نُمفصل الجسمَ الجغرافيَّ ونجزئه لنؤسس دلالته، فكذلك الشأن في جسم الصيرورة التاريخية، **نرى جواز تقسيمه إلى مراحل ولحظات نوعية من أجل فهم دلالة محتوياته.**

غير أن اعتراض ريتر Riter فيه فائدة لا ينبغي إخفاؤها، وهي الوعي بأن التقسيم هو منتوج نظر ومحصول لحاظ منهجي معين، ومن ثم وجب الاحتراس من إقامة فواصل اعتسافية على الصيرورة الزمنية للتاريخ، حيث لا بد من إدراك الوقائع التي تبرر وضع الفواصل بين آنات الزمن التاريخي، ووسم بعضها كمراحل متمايزة عن غيرها.

فكيف سنقرأ الصيرورة الزمنية للفلسفة اليونانية؟
وبأي تقطيع مرحلي سنفهم فواصلها؟

ـ ٦ ـ

يذهب جمهور مؤرخي الفكر إلى **تقسيم ثلاثي للجسم الفلسفي اليوناني**، وبذلك تستوي **ثلاث مراحل كبرى هي:**

أ ـ **«المرحلة ما قبل السقراطية»**: المحددة زمنياً ما بين لحظة النشأة الأولى مع طاليس (بدءاً من القرن السادس)، واللحظة السقراطية (القرن الرابع قبل الميلاد)، **وبذلك تستغرق هذه المرحلة التأسيسية مائتي عام**، وقد اتُّخِذَ سقراط عنوانا على نهاية مرحلة وإيذاناً ببداية أخرى.

ونجد عند المؤرخ القديم ديوجين اللايرسي تحديداً أدق، حيث

يجعل من أرخيلاوس آخر ممثل للمرحلة الأولى، ومن سقراط أول رمز فلسفي للمرحلة الثانية، التي:

ب ـ تمتد من لحظة سقراط حتى مدرسة الإسكندرية (القرن الثاني الميلادي)؛ فيكون جسمها الزمني مساوياً لخمسة قرون، وتضم التأسيس السقراطي لنظرية الحد، والمشروعين الفلسفيين الكبيرين لأفلاطون وأرسطو، وكذا الفلسفتين الأبيقورية والرواقية... .

ج ـ أما المرحلة الثالثة: فتبدأ من مدرسة الإسكندرية التي أسسها أمونيوس في أواخر القرن الثاني الميلادي، وتنتهي بانتهائها؛ وتستغرق حوالي أربعة قرون ونيف؛ أي: تمتد حتى القرن السادس الميلادي.

وكان الفعل الفلسفي في هذه اللحظة فعلاً اختزالياً وانتقائياً للأطاريح الفلسفية السابقة، لمحاولة التوليف بينها، ومعلوم أن جوهر مشروع مؤسس المدرسة؛ أي: أمونيوس كان هو «الجمع بين رأيي الحكيمين»[1] (أفلاطون وأرسطو)، وهو ذات المشروع التوفيقي الذي سيستمر مع تلميذه اللامع أفلوطين، الذي سيبلور حركة تجديد في النسق الأفلاطوني.

صحيح أن داخل هذا التقسيم ثمة إشكالات عديدة، لكننا لن نتناولها هنا، إنما نؤجل بحثها إلى موضعها عند درس لحظات الفواصل بين مرحلة وأخرى؛ لذا نكتفي في هذا التقديم بإيراد هذا الترسيم الكلاسيكي لمراحل التفكير الفلسفي الإغريقي، دون تناوله بالنقد، لننتقل إلى بيان طريقتنا في فهم صيرورة التفلسف اليوناني،

---

(١) نستعير هنا عبارة الفارابي الذي قصد هو أيضاً إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في السياق الفلسفي العربي.

القائمة على وعي بقوانين ناظمة لتلك الصيرورة في علاقتها بالمعنى الكلي.

- ٧ -

وعليه، لن نقسم الجسم الفلسفي الإغريقي بناء على مراحل زمنية، أو تحولات اقتصادية أو سياسية، إنما بما أن منهجنا في قراءة تاريخ الوعي الفلسفي قائم على وجوب تحليل علاقته بالمعنى الكلي، فإننا سنؤسس تحليلنا على نوعية الكيفيات التي نظمت تلك العلاقة.

فماذا نقصد بتلك الكيفيات؟

إن المعنى الكلي يساوي في المجتمع الذي يسود فيه، رؤية الجماعة إلى العالم، ومن ثم فكيفية التعامل معه تكون في الغالب هي التلقي والتسليم. ولهذا السبب، فإنه رغم التحولات الاقتصادية والاجتماعية، يظل «المعنى الكلي» «الرؤية إلى العالم» أبطأ مكونات البنية المجتمعية عن اقتبال التحول والتغيير، إذ حتى «النخبة العالمة» ذاتها يشكل المعنى الكلي جزءاً من صميم كيانها النفسي والعقلي.

لكن على مستوى هذه النخبة، فإن ذلك المعنى لا يكون في منأى عن المفاكرة والدرس، بل قد يصل الأمر في لحظة ما إلى إجراء الحس النقدي عليه، وبذلك ينتقل الوضع من المدارسة إلى المناقدة، فيخضع المعنى الكلي لفعل التفكير الناقد وليس لفعل التسليم الآخذ. أجل، في الغالب، تكون المراجعات المعرفية للمعنى الكلي محدودة بحدود النخبة، لكن إذا اشتد فعل المراجعة وتكثف وتداول نتاجه، فمعنى ذلك أن البنية المجتمعية وقع فيها اهتزاز ـ بفعل أسباب مؤثرة ـ تسمح بتوسيع ذلك الفعل الذهني الناقد، فيصير شأناً عاماً.

والنظر إلى لحظات الثورات الاعتقادية والمعرفية التي أنجزتها الأديان والفلسفات، يكشف عن هذا التحول والشمول في المراجعات النقدية للمعنى الكلي «الرؤية إلى العالم».

ومن ثم فعند التعامل مع المعنى الكلي، يتخذ الوعي كيفيات ومواقف عديدة تتراوح بين الوثوق والشك، وعلى أساس هذه الثنائية المفاهيمية ينبغي أن نعيد قراءة الفلسفة اليونانية لنعين لحظات تمفصلها.

ـ ٨ ـ

في كتابنا الأول من هذه السلسلة، حددنا قوانين تطور فعل التفلسف الأوروبي، من خلال صيرورة ثلاثية اصطلحنا عليها بـ«الإدراك والحيازة، والالتذاذ»[١]، ومن ثم يتضح أننا صنفنا الفلسفة

---

(١) يحسن في هذا الهامش أن نوجز للقارئ فقرات من كتابنا الأول، الذي قدمنا فيه منظورنا إلى اللحظات الثلاث لتطور الفكر الفلسفي الغربي:

«تتأسس رؤيتنا النقدية للفكر الغربي على فرضيتين اثنتين (...): ـ الفرضية الأولى، ناتجة عن تأملنا في صيرورة الفكر الفلسفي الأوروبي، وبحث متونه، حيث انتهينا إلى فكرة صارت تشكل ناظم رؤيتنا إلى تاريخ الوعي الغربي، وهي أن علاقة هذا الوعي بالوجود شهدت ثلاثة أنماط مُمَنْهجَةٍ لفعل التفكير في حقيقة الوجود، أصطلح عليها بما يلي: **أولاً**: علاقة الإدراك (وأساسها اللوغوس)، **وثانياً**: علاقة الحيازة (وأساسها التقنية)، **وثالثاً**: علاقة الالتذاذ (وأساسها الإيروس).

ونرى أن طبيعة النزعة الفلسفة موصولة بالكيفية التي تنهض عليها علاقة الوعي بالوجود عندها؛ حيث أن طبيعة هذا التعالق وكيفياته تُحَدِّدُ وتَتَحَدَّدُ على نحو يناغم طبيعة ذلك النزوع الفلسفي. فإذا نظرنا بلحاظ المقاربة المُوجِزَةِ لخصائص المركّب المعرفي الذي تبلور في تاريخ الفلسفة الغربية، سنلاحظ أن التقليد الفلسفي، منذ الإغريق حتى ديكارت، قام في رؤيته للوجود على أساس علاقة إبستيمولوجية تقصد الإدراك المعرفي (...)؛ ثم تبين لنا بتتبع تلك الصيرورة، انتقال الجهاز المفاهيمي المؤسس للنظر إلى الوجود، وتحوله من نمط العلاقة الإدراكية، كما تم تثبيتها منطقياً مع الأرسطية، إلى نمط العلاقة الحيازية مع ديكارت وفرنسيس بيكون (...). =

اليونانية ضمن لحظة العلاقة الإدراكية، ونريد في هذا البحث التقدم في تحليل هذه اللحظة الفلسفية، حيث نزعم أن كل لحظة لها قوانين ضابطة لآناتها، وبما أن بحثنا هذا يختص في درس الفلسفة اليونانية، فلنركز على قوانين لحظة العلاقة الإدراكية.

إن الفرضية التي نشتغل بها في تحليل هذه اللحظة، هي أنها

---

* تحول مطلب إدراك الوجود من إشباع معرفي إلى قراءة تقنية للوجود تسعى إلى ضبط قوانينه بهدف السيطرة عليه؛ تلك السيطرة التي ستنتظم وفق علاقة الحيازة والسيادة على الكون بواسطة المنظومة التقنية؛ التي ستؤول في النهاية إلى الإخلال بنظامي الوجود الطبيعي والإنساني معا.

كيف نفسر عجز التفكير الفلسفي عن الاستمرار في تأسيس العلاقة الإدراكية، وانتهائه إلى العدمية، ثم المقام في تعالق جديد مع الوجود، يتمثل في «علاقة الالتذاذ»؟

يمكن تلخيص فرضيتنا التفسيرية في كون الفكر الفلسفي المعاصر يفتقد إلى الأساس الديني؛ وبيان ذلك: أن ديكارت لما وضع العقل كمرجعية معرفية، بمعناه كجوهر مفكر قادر على بلوغ الحقيقة بمفرده وبمعزل عن أي سند ماورائي، فإنه ـ سواء وعى ذلك أم لم يع ـ أرسى لأوروبا عقيدة جديدة تم فيها تأليه العقل ورفعه إلى مقام المطلق.

لكن هذا المقام لن يستطيع العقل البقاء فيه طويلاً، إذ سرعان ما بدأ النقد الإبستيمولوجي يشكك في قدرته وإمكانه المعرفي(...). وهنا وجد الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته أمام أزمة عميقة لا تطال فكرة أو مبحثاً من مباحثه فحسب، بل تطال الأساس الذي ينهض عليه. فمع بدء النقد الكانطي لم يعد للعلاقة الإدراكية أي أساس يُنهضها (...) وقد كانت الفكرة المنهجية التي قدمها كانط في كتابه «نقد العقل الخالص»، إرهاصاً بتبلور نقد جذري للوعي الفلسفي الحداثي، إذ أن المراجعة النقدية التي أرادها صاحب مشروع «النقد»، أن تكون مجرد تعيين لحدود اشتغال القدرة الفاهمة، ستنقلب إلى التشكيك في العقل بأكمله، لتخلص إلى تخطيه مع فلسفات ما بعد الحداثة التي بدأت في التبلور في نهاية القرن التاسع عشر، حيث انقلب الأمر إلى تأسيس علاقة إيروسية تقصد الالتذاذ.

والانقلاب من علاقة الإدراك والحيازة إلى علاقة الالتذاذ (...) تعبير عن أزمة عميقة تثوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية (...). وهو فراغ لا يمكن تعويضه ـ من منظورنا ـ إلا بإعادة تجديد الوعي الفلسفي تجديداً دينياً».

ذاك كان موجزاً للفقرات التي بينت فيها قوانين تطور اللوغوس الفلسفي الغربي، ومن أراد التوسع فليراجع كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوروبي»، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة ١، بيروت، ٢٠١٢م، ص١٤ ـ ١٥.

تشهد أربعة آنات ناظمة لعلاقة الوعي بـ«المعنى الكلي»، هي:

١ ـ الثقة في أداة الإدراك.

٢ ـ والشك في محصول الإدراك.

٣ ـ ثم إعادة التأسيس المنهجي لمحصول الإدراك.

٤ ـ فالانتقال من المعرفي إلى العملي.

فما المقصود بهذه الآنات الأربعة، وكيف نزعم أنها المنظور الأكثر اقتداراً على فهم مرحلة العلاقة الإدراكية؟

وكيف تطابق هذه الآنات الأربعة مراحل تطور الفلسفة اليونانية؟

إن تلك اللحظات هي عندنا تقسيم مرحلي للتفلسف الإغريقي، غير أنه تقسيم لا يلتزم حرفياً بآنات الزمان، بل باختلاجات الفكر. بيد أن هذا لا يعني أننا سنقلب العلاقات الزمنية وَنُراكم أجزاءها على هوانا، لنضمن تناسب وانسجام محصول اختلاج الفكر كما عَيَّنَاهُ ضمن الرباعية السابقة، بل لا يمكن لما نزعمه من محددات ناظمة للتفكير أن تكون كذلك؛ أي: بماهيتها كمحدد، إلا إذا انعكس فعل تحديدها؛ أي: نظامها على التاريخ وآناته الزمانية، وأسهم في فهم حركة الفكر في واقعه الفعلي.

وعلى ضوء العلاقة الجدلية لفعل التفكير الفلسفي بالمعنى الكلي، وبناء على رؤيتنا لقوانين تطور الفكر الفلسفي، سنقدم الفلسفة اليونانية بوصفها إيقاعاً معرفياً يتحرك وفق آنات أربع، لكل واحدة منها كيفية مخصوصة في تحديد العلاقة مع إشكالية المعنى الكلي.

وهكذا نقرأ لحظة النشأة الفلسفية على نحو موصول بالمعنى الكلي الذي كان ثاوياً داخل واقعها؛ لافتراضنا أن الفلسفة ـ كالدين ـ محايثة بهاجس المعنى ومشغولة به، وبما أن الفكر الفلسفي مشغول ببلورة الرؤى الكلية، فإنه كان لا بد عند لحظة التأسيس أن يجد

نفسه مشدوداً بشكل جدلي مع هذا المعنى الكلي الثاوي داخل النسق المجتمعي الإغريقي، وذلك نظراً لكلية النظر المنهجي الذي تبدى به هذا الفكر منذ لحظة النشأة، ومن ثم نفترض تقاطعه مع انشغالات الرؤية الدينية، ومع محصول تفسيرها للوجود.

أما عن الكيفية التي ميزت المرحلة الأولى من التفلسف الإغريقي، فقد كانت هي **الثقة في إمكان الإدراك**، إذ تمثل هذه اللحظة اندفاعة الفكر بثقة إلى تأويل وتفسير الوجود، ثم خلال الصيرورة وبعد إيغال الفكر في إنتاج المعنى، **يستوي محصول معرفي ليس متعدد الأجوبة فقط، بل مختلفها**: طاليس (الماء هو الأرخي)، أنكسيمندر (ليس الماء بل الأبيرون)، أنكسيمنس (ليس الماء، ولا الأبيرون، بل الهواء)، فيثاغور (ليس الماء، ولا الأبيرون، ولا الهواء، بل العدد)، ديموقريطس (ليس الماء، ولا الأبيرون، ولا الهواء، ولا العدد، بل الذرة). . . .

فتكون نهايةُ هذا الاختلاف ونتيجتُه اللازمة، بروزَ آن الشك (السوفسطائية)، إذ لا أحادية في الجواب حتى يطمئن التفكير ويتيقن.

وفي آن الشك تبدو المساءلة أحياناً شكاً إبستيمولوجياً؛ أي: لا ينتقد النتاج المعرفي بل حتى آلة الإنتاج (أي: أدوات الإدراك)، فتختمر الحاجة المعرفية إلى الانتقال إلى **المرحلة الثالثة التي تنشغل بالمنطق؛ أي: بمحاولة إعادة التأسيس المعرفي لأداة إدراك الوجود.**

وهذا ما يترجمه على مستوى الماصدق التاريخ الإغريقي «**الآن السقراطي**». ونعني به لحظة سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث لا تعني السقراطية في تقديرنا شخص سقراط، بل **مطلب الحد الماهوي (أي: فكرة الكلي)** التي ستكون السند المنهجي لإعادة التأسيس الإبستيمولوجي في الآن السقراطي، سواء **بالجدل الأفلاطوني** (الذي

يحايثه يقين بإمكان خروج الفيلسوف من كهف المعرفة الحسية إلى عالم المثل حيث يتحصل على الحقيقة، **بالصعود الجدلي من «الأفراد» إلى «الأجناس»، ثم «الأنواع»، فـ«الماهيات»**، أو بالمنطق الأرسطي، الذي هو أيضاً معبر يدفع العلاقة الإدراكية نحو طلب الكلي، مع فارق عن الأفلاطونية في قوله بأن الكلي **محايث لا مفارق**.

والسؤال المنطقي الذي انشغل به الآن السقراطي، ضرورة معرفية يرجع الفضل في إرغام اللوغوس الفلسفي على الخوض فيها إلى السوفسطائية التي ساءلت نقدياً أدوات التفكير ونظامه. **فكان الآن السقراطي، بفكرة الحد الماهوي مؤشراً على الاعتقاد بأن اختبار أداة التفكير وتوجيهها مقدمة إلى بلورة جواب أصح في تفسير ماهية الوجود**، وصياغة معنى كلي «جديد» مغاير لمحصول الفلسفة الأنطولوجية ما قبل السقراطية.

والآن السقراطي يعبر عن منتهى ما أمكن للوغوس الفلسفة اليونانية أن يبلغه في بناء العلاقة الإدراكية على أساس معرفي، فكان لا بد من تجريب مدخل آخر للتعالق مع الوجود، وهو تأسيس العلاقة الإدراكية **على أساس الجسد** لا على أساس العقل.

وهذا هو جوهر **الآن الرابع**، الذي شغلته الرواقية والأبيقورية، حيث سيبدو فيه التفلسف قد استثقل الارتهان باللوغوس كفعل مفكر، فنادى بالارتحال إلى علاقة سلوكية جسدية بالوجود، إذ حتى التأسيس الرواقي للمنطق كان محكوما بالعملي[1]..

---

(١) ثمة هنا ما يقربنا من سبب الارتحال عن العلاقة الإدراكية في الفلسفة ما بعد الحداثة، فإذا كانت العلاقة التي ابتدعتها الفلسفة الأبيقورية والرواقية توكيد على الفعل والتماس الجسدي بالوجود، بعد طول انشغال بتأسيس اللوغوس المنطقي، وتجريب فعله الإدراكي، فصار كما لو كان استثقالاً لهذا الإيغال في الجانب المعرفي، فإن ما بعد الحداثة كانت ثورة جذرية على المعرفي، والتوكيد على بديله؛ أي: العلاقة الجسدية التي تطلب الالتذاذ بالوجود لا فهمه. وكأن العود إلى الجسد لا يأتي فلسفياً إلا بعد طول معاناة اللوغوس.

وهذا الاستثقال هو ما يفسر طلب العقل الفلسفي لمسار جديد في بناء المعنى الكلي، وهو المسار الذي سيتحول لاحقاً مع مدرسة الإسكندرية إلى البحث في الإيمان الديني، عن مدخل جديد لنظم العلاقة الإدراكية.

وهكذا فإن **قراءتنا للفكر الفلسفي اليوناني تقوم على ناظم منهجي يربط التفلسف بـ«المعنى الكلي»، ويقرأ تطوره التاريخي على ضوء كيفية تفاعله مع ذاك المعنى**، وفق آنات **الثقة** في أداة الإدراك، **والشك** في محصول الإدراك، **وإعادة تأسيس** أداة ومحصول الإدراك، ثم الخروج بالعلاقة مع الوجود من مستوى فعل الإدراك إلى مستوى **السلوك والإيمان**.

وستبدو هذه القوانين الأربعة، أكثر وضوحاً خلال اشتغالنا بها، عندما نقرأ كل لحظة بتفصيل.

وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ولذا فهو من ناحية النظرية والموضوع، موصول بالجزء الأول ومكمل له. ومن ثم سيلاحظ القارئ أننا سندلف مباشرة في الباب الأول إلى بيان المنهج وتحديد المفهوم وطرح الإشكالات. ثم سنتناول في الباب الثاني الفلسفة اليونانية الملطية تناولاً معرفياً، دون أن نتوقف عند الشروط المجتمعية التي أدت إلى نشأة تلك الفلسفة؛ لأنه سبق أن بيناها في كتابنا السابق «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة».

وبالله التوفيق

الطيب بوعزة
طنجة يوم الخميس ٢٢ محرم ١٤٣٤هـ
٠٦ ديسمبر ٢٠١٢م
tayebbouazza@yahoo.fr

الباب الأول

في المفهوم والموضوع والمنهج والإشكال

مقدمة

قبل البدء في تحليل الرؤى والأنساق الفلسفية الإغريقية، التي تبلورت في اللحظة ما قبل السقراطية، لا بد من بيان قضايا ومسائل متعلقة **بالمفهوم والموضوع والمنهج والإشكال**، قصد إيضاح الطريق نحو تجاوز ما يمكن تجاوزه من العوائق التي تقع بيننا وبين فهم تلك اللحظة.

وهذا هو الداعي إلى تخصيص هذا الباب بفصوله الثلاثة الخاصة بتحليل مفهوم **«الرؤية إلى العالم» لتحويله إلى أداة إجرائية**، وتطبيقها على **الموضوع** الديني؛ أي: المتن **الميثولوجي الإغريقي في الفصل الثاني**؛ ثم الانتقال منه إلى بسط معالم **موضوع** دراستنا؛ **أي: الفلسفة ما قبل السقراطية**، بدءاً من بيان حالة المصادر الشذرية، ومشكلات الدوكسوغرافيا[1]، وانتهاء بتحديد **الإشكال المحوري المتعلق بهيمنة التأويل الأرسطي.**

---

(١) لفظ: «دوكسوغرافيا» من ابتداع هيرمان ديلز، في كتابه الدوكسوغرافيا الإغريقية Graeci Doxographi الصادر عام (١٨٧٩م). وهو مركب لفظي من كلمتين: «دوكسا» التي من بين معانيها في اللسان اليوناني الـ«رأي». والمكون اللفظي الثاني («غرافي»)؛ يعني: كتابة؛ فيكون المعنى الحرفي الناتج عن تركيبهما هو كتابة أو تدوين الرأي/الآراء. أما معناه كمصطلح عند هيرمان ديلز، فدال على تلك الكتابات القديمة التي اختصت في إيراد آراء =

فما الداعي إلى هذا الترتيب المنهجي للفصول؟

إن مقولات وتصورات الفلسفة اليونانية، سواء في لحظة بدء تشكيلها أو خلال صيرورة تبلورها، كانت مشدودة إلى «المعنى الكلي» الذي صاغته الميثولوجيا الإغريقية قبلها، بدءاً من هوميروس، حتى لحظة استوائها كنسق مع المشروع التيوغوني لهزيود[1] في القرن السابع قبل الميلاد.

وإن توقيت النشأة الفلسفية التي بدأت تالية لزمن هيزود؛ أي: السادس (ق.م)، لمؤشر على وجود ضرورة ثقافية استشعرها الوعي اليوناني، تلك الضرورة التي اقتضت تجديد «الرؤية إلى العالم»، بما يعنيه التجديد هنا من إعادة نظر في السائد الميثولوجي وبناء طريقة جديدة في فهم الوجود.

وهذا التَّمَاسُ الزمنيُّ جعلنا ندرك أن فهم الفكر الفلسفي مشروط بفهم خلفيته الميثولوجية الدينية، فكان **لا بد لبحثنا في تاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية أن يستحضر «ما قبلها»؛ أي: لحظة الميثولوجيا، لدرس نمطها في الاعتقاد الديني وتحديد طريقة تأويلها للوجود.**

ولذلك قمنا بمضاعفة «الماقبل»، فلم نبدأ بالفلسفة ما قبل السقراطية ـ تحديداً ـ بل بما قبلها؛ أي: بالمعتقد الديني الذي استقر قبل لحظة نشأتها.

= وأقوال الفلاسفة. وإذا رجعنا إلى فترة التدوين الفلسفي القديمة، سنجد كتابا منسوبا إلى بلوتارك بعنوان «بلاسيطا»، وهو لفظ قريب في مدلوله للفظ دوكسوغرافيا الذي ابتدعه ديلز، حيث يفيد لغوياً «الآراء»، وكان الكتاب متنا سُجلت فيه أقوال المذاهب وآراء الفلاسفة. فصار لفظ: «البلاسيطا» يستعمل في الكتابة الفلسفية القديمة للإشارة إلى فكرة تدوين الآراء الفلسفية.

(١) يرجح أن هزيود عاش في أواخر القرن الثامن وخلال بداية القرن السابع قبل الميلاد.

وفي تحليلنا لهذا «الماقبل» كان لا بد من مفهوم إجرائي قادر على استجماع معطيات المركب الميثولوجي؛ فتوسلنا مفهوم «الرؤية إلى العالم»، وقد اقتضى هذا التوسل إفراد هذا المفهوم المنهجي بفصل خاص، ندافع فيه عن قيمته الإجرائية؛ ونحدد تفريعاته الثلاثية (الإلـٰه، الكون، الإنسان)، التي قلنا إنها أقدر على لَحْظِ مكونات المعنى الكلي وضبط عناصره.

وتناول الميثولوجيا اليونانية بالتحليل والعرض للقارئ، استلزم مقتضيات منهجية أخرى؛ لأنها مركب بالغ التعقيد ومحوط بركام من الحجب التي تزيده التباساً وغموضاً، ولذا بعد إمعان النظر في الطرائق المنهجية الممكنة، انتهينا إلى وجوب تشغيل ثلاثة مسالك أو معابر، اصطلحنا على تسميتها بـ:

١ ـ التكوين.

٢ ـ التيوغونيا.

٣ ـ «الرؤية إلى العالم».

في **المسلك الأول** سنشغل لحاظ التكوين التاريخي، فنبدأ في تلمس الكيفيات الأولى لبناء التمثل الديني في الواقع الإغريقي، ثم نتتبع صيرورة هذا البناء حتى قبيل بدء المشروع التيوغوني، لنفهم السبب الدافع إلى ظهور هذا المشروع.

ورغم أننا اصطلحنا على **المسلك الثاني** بلفظ «التيوغونيا»، الذي يعني في اللسان اليوناني النسب والأصل، فإننا وسعنا من مدلول اللفظ طِبْقَ التوسعة الدلالية التي حصلت له في المتن الميثولوجي ذاته؛ فصار هذا اللحاظ مسلكاً لبحث مدلول الآلهة الإغريقية من حيثيتين اثنتين هما «الأصل» و«السيرة». ونزعم أن هذا اللحاظ سيمكننا من فهم أعمق لكثير من لحظات السرد الديني اليوناني.

وستكون المادة الخامة التي سنشتغل عليها في هذا المسلك هي **المتون الأربعة الرئيسة للميثولوجيا الإغريقية؛ أي: «الإلياذة» و«الأوديسة»، و«التيوغونيا»، و«الأعمال والأيام».**

ورغم أن «التيوغونيا» بمدلولها عند هزيود يمكن أن تُفهم كسرد تاريخي، فإننا فصلناها عن لحاظ التكوين؛ لأنها تركيز على سيرة الإلـٰه الإغريقي، وليس على سيرة تاريخ تكوين الاعتقاد بذلك الإلـٰه في المُخَيَّلِ اليوناني؛ ومن ثم لا يجوز أن تستدخل في اللحاظ المنهجي الأول، فضلاً عن أنها سيرة تاريخ ما ورائي وإن تلبست بمدلول الصيرورة الزمنية.

بيد أننا لم نغفل عن تقدير هذه الصيرورة الخاصة بالزمن الميثولوجي، بل سنبرز لحظاتها المركزية، التي تؤشر على وجود **ثلاث نقلات كبرى في تاريخ الألوهية الإغريقية، تبدأ من أورانوس، ثم تنتقل إلى كرونوس، لتنتهي إلى زوس.**

أما **المسلك الثالث**: فهو التطبيق الفعلي لمفهومنا الإجرائي «الرؤية إلى العالم» بمنظوراته المفاهيمية الثلاثة (الإلـٰه، الكون، الإنسان).

وفي هذا التطبيق سنحاول استجماع المعطيات الدلالية التي سيمنحنا إياها المسلكان السابقان (التكويني/التاريخي، والتيوغوني)؛ فنعيد بَنْيَنَتَهَا قصد فهم المعطى الميثولوجي الإغريقي في صيغته التركيبية لا المجتزَأة كسرد، أو كدلالات تنبجس وتتحول عبر صيرورة التاريخ.

وبعد ذلك ستستوي لنا معالم «ما قبل» الفلسفة ما قبل السقراطية؛ أي: «نسق» المعتقدات الدينية الإغريقية، التي ما نشأت الفلسفة إلا في حضنه وعلى نحو متجادل معه. فيكون المهاد قد

تموضع للانتقال إلى بحث تفاصيل المرحلة التأسيسية للفلسفة اليونانية.

غير أن هذه المرحلة محوطة بكثير من الإشكالات والصعوبات التي تستوجب أن نضع لها في هذا الباب الأول فصلاً خاصاً بها، نُقَلِّبُ فيه النظر في مختلف العوائق التي تعترض تأسيس فهم جديد لهذه المرحلة.

وهكذا سيكون الفصل الثالث بحثاً مفصلاً في إشكالات قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية، بدءاً من ندرة الشذرات، وانتهاء بهيمنة التأويل الأرسطي.

وبين هذا وذاك سنتناول دور دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس في دعم التأويل الأرسطي، كما سنؤكد وجوب نقد التعليل الفيلولوجي للانقلاب التأويلي الذي حصل ضد القراءة الأرسطية في نهاية القرن التاسع عشر؛ لنقترح **تعليلاً جديداً يتجاوز الفيلولوجيا إلى التعليل بتغيير الإطار الناظم للفكر**، الذي سنسميه بالثورة على مركزية الكوجيتو.

أما الأساس المنهجي للأطروحة التي سنتبناها في تحليل هذه المرحلة التأسيسية للفكر اليوناني، فَيَتَقَوَّمُ بمجموعة من الأدوات أهمها ما اصطلحنا على تسميته بـ«المضاعفة الرياضية لـ«الما قبل». وسنبين دلالة هذا اللحاظ المنهجي في الفصل الثالث، مع تحديد مقتضياته من نظر مستوعب غير اجتزائي، يستجمع الشذرات ويَتَقَرَّاهَا شذرةً شذرة، ويقابل بينها، ويصل دلالات ما تحتويه من مفاهيم بالسياق التداولي لا بالسياق الدلالي المعجمي.

ومعبر السياق التداولي يدلف بنا إلى الميثولوجيا الإغريقية، وهو ما سيتبين بوضوح خلال الباب الثاني عند تحليل دلالات

مفاهيم الفلسفة الملطية، حيث سنقارب مفهوم الماء عند طاليس باستحضار مفهوم الـ«أوقيانوس» من هوميروس، وسنقارب مفهوم «الأبيرون» عند أنكسيمندر، من خلال الإحالة على مفهوم الـ«خاوس» عند هزيود. . . .

وعليه فإن **عملنا في الفصول الثلاثة المقبلة اشتغال منهجي، لتهيئة مهاد البحث الذي سنبلوره في الباب الثاني.**

الفصل الأول

مفهوم «الرؤية إلى العالم»
بوصفه أداة إجرائية

قلنا في مدخل الكتاب:

«وتُعَدُّ الأساطيرُ والفلسفاتُ والأديانُ مَثابَةَ المعنى الكلي، ومحلَّ بلورتِه وإنتاجِه نظرياً، مثلما يكون العمران المجتمعي محل بلورته كتجسيد؛ أي: كتمظهر على مستوى السلوك الملحوظ، ومنتجاته على مستوى المعمار المادي؛ لأن وظيفة الدين، والفلسفة ـ بدءاً من تأسيسها وحتى قبيل التحول ما بعد الحداثي، موصولة بإنتاج «المعنى الكلي» وصناعة الرؤى المؤسسة».

ولوصف كلية هذا المعنى بلفظ دال على مجاله، تم في حقل العلوم الإنسانية سك مصطلح «**الرؤية إلى العالم**»[1]. **فما المقصود دلالياً بهذا المفهوم، وما هي عناصره ومكوناته؟ وكيف يصلح لأن يكون مفهوماً إجرائياً ذا أداء منهجي مفيد في موضوع بحثنا هذا؛ أي: تحليل النتاج الفلسفي؟**

---

(١) نستعمل في هذ البحث مفهوم «الرؤية إلى العالم»، لشيوعه، لكن من ناحية التدقيق الدلالي نفضل دالاً لغوياً آخر، وهو «الرؤية إلى الوجود»؛ لأن لفظ الوجود أوسع في الدلالة على ما صدق المعنى الكلي من لفظ العالم.

ـ ١ ـ

في الحاجة إلى استعمال مفهوم «الرؤية إلى العالم» في بحث الظاهرة الإنسانية

لنستبق جواب الاستفهامات السابقة، بالقول:

إن ضرورة اعتماد مفهوم «الرؤية إلى العالم»، آتية مما سلف أن أوضحناه في مدخل الكتاب، حول محورية المعنى الكلي في حياة الكائن الإنساني من جهة، وعمقه الوظيفي كبعد نظري شارط للوعي والسلوك من جهة ثانية، الأمر الذي يؤكد أن فهم الظاهرة الإنسانية ـ والظاهرة الفكرية على وجه أخص، ومن باب أولى ـ مرهون بشروط أهمها فهم ذاك المعنى الناظم للوعي والفعل الإنسانيين.

وما يدل على ذلك أن مفهوم «الرؤية إلى العالم»، صار منظوراً منهجياً حاضراً حتى في العلوم الإنسانية الأكثر اتصالاً بالموضوع السلوكي الملحوظ (علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي. . .).

وحضور هذا المفهوم لتحليل ذلك النمط في السلوك، توكيد

على أن حضوره يكون أولى وألزم عندما يتعلق الأمر بتحليل السلوك الذهني؛ كالفعل الفلسفي ونتاجه النظري ـ مثلاً ـ الذي هو مجال بحثنا هذا.

وحضور مفهوم «الرؤية إلى العالم» في حقل العلوم الإنسانية، لا يعني أنه بدأ تبلوره فيها، بل إذا رجعنا إلى الحقل الفلسفي، فإننا إن كنا لا نجده مستعملاً ببنيته اللفظية تلك (أي: «الرؤية إلى العالم»)، فإننا نجده حاضراً بماصدقه الدلالي العام من خلال دوال أخرى مقاربة له في المعنى.

ونكتفي هنا، للتدليل على ذلك، **باستحضار فكرة «روح العصر» عند هيجل، حيث أنها تدل ـ من حيث تطبيقها الإجرائي في المتن الهيجيلي ـ على تناول «كلية» المعنى الثاوي في المجتمع، باستحضار البؤرة التصورية المحورية التي تنظمه**، وهذا قريب من التأويل السوسيولوجي والأنثروبولجي لمفهوم «الرؤية إلى العالم».

وما يؤكد أهمية المفهوم في تحليل الظاهرة المجتمعية، أن حتى تلامذة هيجل الموسومين بـ**«اليسار الهيجيلي»**، أقصد أولئك **الذين انشغلوا بالتفسير المادي للفكر، كانوا مضطرين لئلا يغفلوا عن أهميته في تفسير الوقائع الاجتماعية، وإن لم يعترفوا بالدلالة المنهجية لهذا الاضطرار**، حيث التزموا بالتقليد الإيديلوجي، فانساقوا نحو تفسيره ـ أي: تفسير «المعنى الكلي» ـ من خلال المنظور الجدلي المادي الذي يقرأ الفكرة من حيث كونها مشروطة لا شارطة.

والدليل على ذلك أن القراءة الماركسية ـ مثلاً ـ مع لوكاتش ولوسيان غولدمان... بدت لنا قريبة من إنجاز مراجعة نقدية تعيد للفكر قيمته وفاعليته في تشكيل السلوك والوجود الإنسانيين، لولا

النفوذ الأيديولجي القوي الذي كان سائداً وقتئذ في الوسط الثقافي الماركسي[(١)]..

وإذا انتقلنا من الهيجيلية، ويسارها، إلى البحث الفلسفي في نسق الحضارة والاجتماع، سنلاحظ أن كثيراً من الفلاسفة استشعروا الحاجة إلى اصطناع مفاهيم مقاربة دلالياً لما صدق مفهوم «الرؤية إلى العالم»، للإمساك بكلية النسق عبر تحديد المعنى الثاوي داخله، وإن لم يعبروا عن ذلك المفهوم بدال «الرؤية...». **فمع شبنجلر، وأونامونو، ووايتهايد... نجد تركيزاً على الفلسفة الثاوية في النسق الثقافي، التي يشكل استخلاصها وتعيين محدداتها، شرطاً لفهم المركب الحضاري والمجتمعي ومقاربة ظواهره.**

وقبل الفلسفة المعاصرة، نجد أن طريقة التفكير التي ينتهجها

---

(١) صحيح أن التوجه الذي حكم الرؤية الماركسية هي دراسة الشروط المادية المحددة للوعي، والنظر إلى المعنى الكلي بوصفه نتاجاً طبقياً، وذلك امتثالاً للنهج المادي الجدلي الذي تُلخص منظورَه لعلاقة الفكر بالواقع، تلك المقولةُ الماركسية الشهيرة: «ليس وعي الناس هو ما يحدد كيفية وجودهم، بل كيفية وجودهم الاجتماعي هي التي تحدد وعيهم».

Karl Marx, Critique de l'Economie Politique, Préface, Pléiade, Tome I, pp272-273.

والفكرة الماركسية القائلة بأسبقية البنية الإجتماعية في تكييف الوعي، هي ما يعبر عنه غولدمان بقوله: «منذ نهاية العصر القديم وحتى أيامنا هذه تشكل الطبقات الاجتماعية البنيات التحتية لرؤى العالم..» بمعنى: «أنه كلما تعلق الأمر بالبحث عن البنية التحتية لفلسفة ما أو اتجاه أدبي ما، فإننا لا نخلص إلى جيل، أمة أو كنيسة/مهنة، أو أي مجموعة اجتماعية أخرى، ولكن نخلص إلى طبقة اجتماعية وشبكة علاقاتها مع المجتمع».

Marcel Rioux, "Remarques sur les concepts de vision du monde et de totalit" éUn article publié dans la revue Anthropologica, vol. 4, no 2, 1962, pp273-291.

لكن رغم هذه الأولوية المعطاة للبنية المادية، فإن النظر في سياق التحليل الذي أنجزه النقد الماركسي، في مجال تحليل الإبداع الأدبي مثلاً، يكشف لحظات صعوبة التزام الماركسي بهذه الأولوية في النظر، واضطراره إلى الانتباه إلى فاعلية الفكر، واستقلالية نظام إنتاجه عن نمط الانتاج الاقتصادي وما يفرزه من تراتبية طبقية.

الفيلسوف لا تخرج عن ذاك القصد الطموح، الذي يهدف إما إلى إنتاج رؤية جديدة إلى العالم أو الاستدلال على نمط في الرؤية سابق في التبلور والوجود. ويكفي النظر في تاريخ صيرورة الفكر الفلسفي لتَبَيُّنِ ذلك.

هذا على المستوى الفلسفي، **أما على مستوى حقل العلوم الإنسانية، فقد سبق أن قلنا إن مفهوم «الرؤية إلى العالم» ابتدع كدال لفظي داخل ذلك الحقل المعرفي، ومعنى قولنا ذاك، أن تلك العلوم لم تبدع مدلول المفهوم، بل أبدعت «داله»، حيث بَيَّنَا أن الحقل الفلسفي كان أسبق إلى تحديد مدلول مقارب له، بل والاشتغال به على مستوى تحليل البنى الفكرية وطريقة انتظامها وتطورها**، وقد أشرنا كمثال على ذلك إلى الفلسفة الهيجيلية، وتوابعها (اليسار الهيجيلي)، التي رغم توجهها الفلسفي المادي، استشعرت أهمية اللجوء إلى مفهوم «الرؤية إلى العالم»، الدال على وجود معنى كلي، محايث للوعي الجمعي، يتوجب على الباحث تحديده واستحضاره لفهم الظواهر الإنسانية المراد درسها.

فما الذي دعا العلوم الإنسانية إلى ابتداع هذا الدال المفهومي واصطناعه أداة إجرائية لتحليل الفعل الاجتماعي؟

غالباً ما يقال بأن مفهوم «الرؤية إلى العالم»، مفهوم حديث الاستعمال في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية؛ بيد أن هذا القول ليس صحيحاً إلا إذا تم التنصيص في ذات القول على حداثة تلك الدراسات نفسها؛ لأن اضطرار الباحث السوسيولوجي إلى اصطناع المفهوم كان منذ لحظة النشأة الأولى للعلوم الإنسانية. وذلك مع فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey مبتدع اللفظ.

لكن يمكن أن نقول ـ في المقابل ـ بأن لحظة النشأة لم تشهد

توسعاً في استعمال المفهوم، فإذا استثنينا التقليد الألماني الذي اتخذ مقاربة المعنى الكلي مدخلاً منهجياً لتحليل الظاهرة المجتمعية خاصة من زاوية منظور «سوسيولوجيا الفهم»، كما نَظَّرَ لها عالم الاجتماع ماكس فيبر، ثم «سوسيولوجية المعرفة «مع كارل مانهايم Karl Mannheim ـ مثلاً ـ الذي رغم تأثره بالماركسية، نجده يولي عناية خاصة في تنظيره السوسيولجي لفاعلية الفكرة، إلى درجة أنه في بعض مراحل تطوره الفكري نظر إلى فئة المثقفين بوصفها طبقة متحررة إلى حد كبير من الاشراط الطبقي. . . فإن التقليد الأنجلوساكسوني ـ إذا استثنينا بعض الأسماء القليلة وأهمها رايت ملز ـ سار مساراً آخر في **تحليل الفعل الاجتماعي، على نحو يعطي الأولوية للملحوظ على المعنى المجرد، وللجزئي القابل للاستقراء على الكلي العام**.

لكن صيرورة علم الاجتماع وتوسعه نحو دراسة النظم الاجتماعية خارج «المجتمع الصناعي»، جعله يستشعر حساً إبستيمولوجياً نقدياً خلص به إلى تعديل نظري في منظومة تفكيره وطرائقها المنهجية.

وهذا الاضطرار توكيد آخر على ما سبق أن قلناه، وهو محورية المعنى في حياة الكائن الإنساني؛ لأن حضور مفهوم «الرؤية إلى العالم»، وتشغيله في البحث الاجتماعي، راجع ابتداءً إلى طبيعة الظاهرة الإنسانية ذاتها التي اضطرت الناظر إليها إلى اعتبار المفهوم، وتوسله كأداة للتحليل. إذ بما أن الوجود الإنساني يتجاوز مستوى الوجود الطبيعي/البيولوجي، إلى المستوى الثقافي، فإن «المعنى» يحتل موقعاً محورياً في مختلف أنماط هذا الوجود. إذ حتى إشباع الحاجة الغريزية لدى الكائن الإنساني مشدود إلى «المعنى»، ومرتهن

بقواعده ونظمه الرمزية؛ ومن ثم لا يتأتى فهم طريقته في الإشباع، بمجرد تحليل بيولوجي[1].

وحتى فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey الذي يعزى إليه تأسيس مفهوم «الرؤية إلى العالم»، لم يقترحه إلا على أساس التمييز بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، وذلك ضد هيمنة نموذج (براديغم) العلوم الطبيعية، حيث نادى بتأسيس العلوم الإنسانية (التي يفرعها إلى علوم القانون، والدين، والفن، والتاريخ) على «نموذج متميز ومغاير لما يتأسس عليه العلم الطبيعي»[2].

إذاً فمفهوم «الرؤية إلى العالم»، لم يقترح في سياق البحث الاجتماعي إلا بداعي خصو صية الظاهرة الإنسانية وامتياز نمطها في الوجود عن الظاهرة الطبيعية.

وإذا تتبعنا صيرورة العلوم الإنسانية، فسنلاحظ أن مسارها النظري والعملي كان مرافقاً بلحاظ «الرؤية إلى العالم»، حتى وإن لم تستعمله بذات الدال اللفظي:

---

(١) إيضاحاً لذلك، لنبين الأمر بمثال بسيط:
إذا استشعر الكائن الحيواني الجوع وتراءت الفريسة أمامه؛ تجده ينقض عليها. وتفسير فعله هذا لا يحتاج سوى إلى الإحالة على كينونته البيولوجية وطبيعتها في الاحتياج والتغذي. أما الكائن البشري، فقد يستشعر غريزة الجوع، وقد يكون أمامه أشهى ما يرغب فيه من نوع الطعام، لكنه إذا كان صائماً ـ مثلاً ـ فإنه لا يمد يده إليه. وتفسير موقفه هذا لا يتأتى بمحض الإحالة على الطبيعة البيولوجية، بل لا بد من إحالة على المعنى الثقافي الثاوي في عقليته ووجدانه.
إذن فاستحضار محورية المعنى في مقاربة كينونة الإنسان، ليست فقط شرطاً لفهم اتجاهاته في التفكير والتذوق، بل حتى لتعليل أشكال وأنماط إشباعاته الغريزية المحضة.
وإذا صح هذا على مستوى بيولوجية الكائن البشري، فإنه يصح أكثر على مستوى بنيته الاجتماعية.

(٢) Wioletta Miskiewicz, Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivitéin Intellectica, 1998/1 - 2, 27, pp111-133.

فعند فيبلمان Feibleman ـ مثلاً ـ نجد دالّاً تعبيرياً مقارباً هو «الأنطولوجيا الضمنية المهيمنة».

ومدلول هذا المفهوم بالنسبة لفيبلمان هو المعتقد أو فلسفة الجسم الاجتماعي، وهي أنطلوجيا ضمنية لا يعيها أفراد الجسم إلا جزئياً، يقول فيبلمان: «إن الفلسفة المهيمنة لدى شعب ما، هي ما يمايزه عن غيره.... إنها ما يُلَوِّنُ أفكارَ الأفراد، ومشاعرهم وأفعالهم، ويحدد اختيارهم لغاياتهم الاجتماعية.

إن الأنطلوجيا الضمنية المهيمنة هي بلا شك العنصر الأكثر قوة على مستوى عناصر ومكونات البناء الاجتماعي»[(١)].

وإذ يجعل فيبلمان الأنطلوجيا الضمنية؛ أي: الرؤية إلى الوجود أهم مكون ضمن مكونات البناء المجتمعي، فذاك توكيد منه على أمرين اثنين:

- **أولاً**: البعد الوظيفي للرؤية كفاعل داخل النسق الثقافي والاجتماعي.
- **وثانياً**: وجوب الاهتمام بها في التحليل السوسيولوجي من أجل مقاربة ذلك النسق.

ومن ثم يتبين أن العلوم الإنسانية رغم أنها نزاعة نحو لحظ الجزئي، فإنها لم تستغن عن المدلول **الكلي** الذي يحمله مفهوم «الرؤية إلى العالم». فعند سومبار Sombart مثلاً، نجد إفصاحاً عن الكلي، عند تحديده لمدلول مفهوم «الرؤية...» بأنه: «**كلية تأويلاتنا** للعالم ولحياتنا في هذا العالم، وكذلك كلية القيم التي نعيش بها»[(٢)]، وتفسير سومبار لهذا المفهوم يلتقي مع العديد من التحديدات

---

(١) Ibidem.

(٢) Ibidem.

الدلالية، التي تحيل على فكرة «المعنى الكلي» السائد في النسق الثقافي والمجتمعي.

لكن إذا كان التحليل السابق انتهى بنا إلى أن مفهوم «الرؤية إلى العالم» يتعلق بالمعنى الثقافي **الكلي** المحايث للفعل والبناء الاجتماعيين، **فإنه قبل أن نبدأ في تحليل مكوناته وإعادة بنائها بما يتناسب مع موضوع بحثنا، لا بد من الدفاع عن قيمته الإجرائية التي قد يُشَكَّكُ فيها بسبب مطلب الإمساك بالمعنى الكلي، فقد يُساءَل الإمكان الإجرائي لمفهوم «الرؤية إلى العالم» بمسائلة مشككة** قائلة:

أليس ثمة اختلال في إجرائية المفهوم، بسبب ارتباطه بمطلب «الكلية»؟

كيف يمكن لمفهوم «الرؤية إلى العالم»، بما يفيده من لحظ كلية المعنى المحايث للنسق الثقافي والمجتمعي، أن يكون أداة إجرائية من منظور العلم؟

هل يقتدر هذا المفهوم حقاً على أن يسهم في تحليل المعطى الإنساني، أم أن قيمته الإجرائية تتهاوى بفعل **طبيعته ذاتها كدال على وعي جمعي يصعب التقاطه بأدوات القياس؟**

ليست هذه المساءلة مجرد افتراض، بل لها وجود وتداول داخل الوسط العلمي، **فالسوسيولوجي إشينشطاد** ـ مثلاً ـ يقول على نحو جازم: «إن الذي يريد أن **يدرك المجتمعات بوصفها كليات**، وأن يكون منظوره هذا أداة تحليلية صالحة لقراءة المجتمع، **يقع في خطأ التعميم**». ويقول بصريح العبارة، نافياً قابلية «الكلي» لأن يكون موضوعاً علمياً: «إن المجتمع الكلي لا يمكن أن يشكل موضوعاً مشروعاً للتحليل»[١].

---

(١) Ibidem.

كما نجد عند **الإبستيملوجي كارل بوبر نقداً لا يخلو من تعريض بمفهوم الروح أو الوعي الجمعي منادياً بتعويضه بمفهوم أكثر معقولية**؛ حيث يقول في كتابه «بؤس التاريخانية»: «إن مفاهيم مثل «روح عصر ما» أو روح أمة أو جيش... تدل على الأقل على وجود فراغ ومساحة ينبغي على السوسيولجيا أن تملأها بشيء آخر أكثر معقولية»[1].

كما أن قسماً كبيراً من السوسيولوجيين يتصور أن قراءة الظاهرة الاجتماعية تستلزم النظرة الإمبريقية، بما تعنيه من توجه منهاجي (ميتودولوجي) استقرائي يختص بلحظ «الجزئي» بلحاظ استقرائي. وهذا يعكس، ما ألمحنا إليه من قبل؛ أي: ذلك الانقسام الذي يفصل الرؤية **السوسيولوجية التجريبية (الإمبريقية)** التي تبتغي وصف الظاهرة، عن الرؤية السوسيولوجية التي تبتغي «فهمها»، بما يعنيه «**علم اجتماع الفهم**» من انشغال بـ«المعنى» كمكون رئيس وفاعل في تشكيل وبلورة الظاهرة الإنسانية.

ومن هنا لا غرابة أن نجد مثل هذا التشكيك في القدرة الإجرائية لمفهوم «الرؤية إلى العالم»، سائداً في البحث السوسيولوجي، خاصة في قسمه التجريبي (الإمبريقي).

ويتبين مما ذكرنا سابقاً أنه إذا كان بعض السوسيولجيين ذوي النزوع التجريبي استهجنوا قراءة الواقع المجتمعي من مدخل مفهوم نظري كلي كمفهوم «الرؤية إلى العالم»، فثمة في المقابل بعض آخر توسل هذا المفهوم وَثَمَّنَ قيمتَه الإجرائية.

وإذا انتقلنا بلحاظنا من التخصص السوسيولوجي إلى التخصص

---

(١) Karl R. Popper, Misère de l'historicisme, trad, franc, par HervéRousseau, Paris, Pion, 1956, p146.

الأنثروبولوجيا، سنلحظ أن الباحثين جعلوا للمفهوم قيمة واعتباراً، فبيدني Bidney في الجزء الذي خصصه لـ«الأنثروبولوجيا النظرية» يقول: «من بين المهام الأساسية للذي يدرس ال ميتا ـ أنثربولوجي، هو أن يجد المسلمات الرئيسة التي تتعلق بطبيعة العالم وطبيعة الإنسان السائدة في نسق ثقافي ما»، والأمر في الحقيقة لم يعد من اهتمام الميتا ـ أنثروبولوجي فقط، بل هو كما يقول مارسيل ريو: «صار مركز اهتمام الأنثروبولوجيا عامة»(١).

ونرى أن **احتياج الأنثروبولوجي إلى مفهوم إجرائي كهذا آت من طبيعة موضوعه ذاته**، فمعلوم أن تأسيس العلوم الاجتماعية، بدأ في المجتمع الصناعي الرأسمالي، فاتخذت السوسيولوجيا في قسم منها منظوراً مادياً، موصولاً بتقنيات استقرائية لقراءة الظاهرة الاجتماعية.

ومعلوم **أن مستوى التطور المادي للمجتمع الصناعي، يسمح باقتبال هذا النوع من القراءات؛ لأنه أفرز ظواهر ومستويات في البناء الاجتماعي قابلة لأن تقرأ من مدخل البنية الاقتصادية**، كما هو الحال في علم الاجتماع الماركسي ـ مثلاً ـ، لكن انتقال العلوم الاجتماعية إلى دراسة المجتمعات البدائية، أو التي تقع خارج صيرورة النمط الحداثي الصناعي، جعل عدتها المنهجية عاجزة عن أداء دورها التحليلي والتفسيري، حيث أنه يمكن أن **نجد قبيلتين متجاورتين، لهما ذات المناخ وأدوات الإنتاج...؛** أي: **ذات البناء التحتي المادي، لكن عند التحليل المقارن للقيم وأنماط السلوك السائدة بينهما، نلقى اختلافات كثيرة تُمَايزهُمَا، الأمر الذي يعجز عنده المنظور**

---

(١) Marcel Rioux, Ibidem.

السوسيولوجي المادي عن فهم هذا التمايز أوالاختلاف وتعليله مادياً، فلا يبقى إلا تفسير اختلاف السلوك والظواهر من خلال بيان اختلاف التصورات الثقافية التي تحملها تينك القبيلتين.

وهنا كان لا بد من توسل **أنثروبولجيا ثقافية**، تنتبه إلى الدور الوظيفي الذي يؤديه نسق الدلالات والمعاني («الرؤية إلى العالم») في البنية الاجتماعية، وليس فقط توسل نظرة سوسيولوجية مشدودة إلى تفسير الظاهرة الثقافية والاجتماعية بنوعية أداوت الإنتاج السائدة، والبيئة المادية. . . .

لذا كان مفهوم «الرؤية إلى العالم» من أهم المفاهيم التي أدت وظيفة إجرائية في الأنثروبولجيا الثقافية، حتى صار مفهوماً مركزياً يصعب الاستغناء عنه.

والدليل على ذلك أنه حتى في حالة غياب المفهوم بدواله اللفظية تلك، نلقى البحث الأنثربولوجي مضطراً إلى توسل مفاهيم مقاربة، تتعلق بالدلالات الثقافية العامة الناظمة للفعل الاجتماعي والمؤثرة فيه، منها ـ مثلاً ـ مفهوم **«التشكيل الثقافي»** Cultural Configuration عند كلوكهون، الذي عبر عنه في البداية بـ» مبدأ الثقافة الضمني»، معرفاً إياه بكونه «مجموع المسلمات غير المعلنة، التي يحملها أفراد المجتمع دون أن يعي أغلبهم ذلك»، أو ما نجده عنده ـ أي: عند كلوكهون ـ في كتاباته المتأخرة؛ أي: مفهوم **«اتجاه القيم»**، الذي يقدمه بقوله: «من المناسب استعمال مفهوم الاتجاه نحو القيم لتمييز هذه المفاهيم القيمية التي تتميز بكونها: أ ـ عامة، ب ـ منظمة، ج ـ حاملة لأحكام وجودية»[1].

---

(١) Ibidem.

ومفهوم اتجاه القيم حاضر أيضاً في أعمال **تالكوت بارسونز**. كما تتكلم **لورا طومسون** Thompson من جهتها عن **«القيم الرئيسة»** التي تعرفها بأنها: «المسلمات القاعدية أو مفاهيم الثقافة في ما يتعلق بالمشكلات ـ المفاتيح للحياة؛ أي: الطبيعة والكون والإنسان والحيوان والنبات والعلاقات الرابطة بينها». كما نلحظ عند **هوبل Hoebel** حرصاً على التمييز بين نوعين من المسلمات، وجودية وقيمية، «التي تشكل بترابطها «الرؤية إلى العالم» في ثقافة ما»[١]، محدداً القيم الأولى بكونها تخص طبيعة الوجود، بينما الثانية تخص التوصيف القيمي للأشياء والسلوكات (هل هي خير أم شر؟) ومجموع ذلك يشكل «الرؤية إلى العالم» داخل النسق المجتمعي.

بل يمكن القول إن بعض الأنثروبولوجيين مثل كروبر Kroeber وكلوكهون Kluckhohn يذهبان أكثر من ذلك؛ حيث يساويان تقريباً بين الثقافة والوعي الجمعي[٢].

وحتى السوسيولوجيين الرواد، الذين لهم نزوع نحو التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء، مثل **دوركايم** نجده لم يغفل عن توسل المعنى الكلي، ولا استهجن قيمته كأداة إجرائية في تحليل الظاهرة الاجتماعية.

ويكفي للتدليل على ذلك استحضار تأويل أحد أشهر تلامذة دوركايم، بوغلي Bouglé الذي يقول بأن أستاذه كان يعتقد أن «المجتمع مجموع أفكار». وبأن «المعتقدات الجمعية هي البؤرة الحيوية لكل مجتمع»[٣].

---

(١) Ibidem.

(٢) Ibidem.

(٣) Ibidem.

وحاصل ما سبق أن البحث السوسيولوجي - في كثير من توجهاته ونماذجه - لم يستطع الاستغناء، في مقاربته للسلوك الاجتماعي، عن المعاني والدلالات الكلية، بل كان فهم السلوك مشروطاً إلى حد كبير بفهم المعنى الكلي الثاوي داخل المجتمع.

وهذا المعنى الكلي إذا لم يتداول في البحث الاجتماعي بتعبير «الرؤية إلى العالم»، فإننا نجده متداولاً بدوال لفظية مغايرة، تؤكد ما سلف أن قلناه من قبل وهو أن فهم الوجود البشري، حتى في مستوياته الفعلية والمادية مشروط بفهم المعاني الثقافية الكبرى التي تحايث ذلك الوجود، الأمر الذي يضطر الباحث في الأنساق المجتمعية إلى اصطناع مفاهيم إجرائية للحظ المعنى الكلي، وتلمس دوره في تشكيل السلوك.

ومن ثم نستنتج أن مفهوم «الرؤية...» الذي اخترناه أداة لتحليل الظاهرة الفكرية الإغريقية، ذو قيمة وحضور ليس فقط في الكتابة الفلسفية، بل حتى في القراءات السوسيولوجية والأنثروبولجية المعنية بفهم السلوك الإنساني؛ كفعل اجتماعي، وحضوره في حقل العلوم الإنسانية دليل على أنه وسيلة منهجية رئيسة لفهم الظاهرة الإنسانية، حتى في مستوياتها الأساسية؛ أي: كسلوك أو فعل ملحوظ.

واتجاهنا في النظر يقوم على نقد المقاربات المادية التي تنظر إلى الوجود المجتمعي كمجموعة من البنيات والشروط، جاعلة من المعتقد الديني والرؤى الفلسفية ونسق القيم مجرد طينة طيعة تتأثر ولا تؤثر؛ حيث نراها مقاربات أبعد ما تكون عن الاقتدار على فهم الظاهرة الإنسانية. مثلما أن رد **الفعل الذي يعتقد أن البنية المادية للعيش لا تأثير لها في الفكر**، هو أيضاً واقع في قراءة مختلة.

ومن ثم نرى **أن المدخل المنهجي نحو تحليل الظاهرة الإنسانية، خاصة في مستواها الفلسفي، مشروط بالقدرة على لحظ «المعنى الكلي» السائد، وتحليل علاقاته بمجمل البنية الاجتماعية والثقافية؛ وهي العلاقات التي تكشف عن تجاذب التأثر والتأثير بين الفكرة والمادة، مع اعتقادنا بأولوية الفكر باعتبار أن المادة لا تبقى خامة في البناء الاجتماعي بل تخضع لصياغة فكرية بدءاً من تسميتها وتصنيفها وتقييمها، ثم استعمالها**، وهذا وذاك توكيد على اختصاص الظاهرة الإنسانية وتمايز نمط وجودها عن نمط الوجود الطبيعي.

لكن ما معنى خصوصية الظاهرة الإنسانية في سياق بحثنا القاصد إلى تأسيس إجرائية مفهوم «الرؤية إلى العالم»؟

إن التوقف هنا لتحديد دلالة الخصوصية مهم، ليس فقط للتمييز بين حقلي العلوم الإنسانية والطبيعية، بل أيضاً لوضع احتراس منهجي حتى لا نطبق مفهوم «الرؤية إلى العالم» بمدلوله كشرط حتمي للوعي والذوق؛ أي: بوصف تلك «الرؤية...» حتمية شارطة.

أما كيف يتم هذا الاحتراس ببيان الخصوصية، فنكتفي هنا بأن نشير إلى **خصيصتي الوعي والحرية**[١] اللتين تميزان نمط وجوود الكائن الإنساني عن النمط الوجودي الطبيعي والحيواني الخاضع لمنطق الضرورة والغريزة.

ومن ثم كان من اللازم لحقل العلوم الإنسانية أن يحايثه ذلك الحس الإبستيملوجي القلق من الخضوع لنموذج (براديغم) العلوم

(١) في السياق الفكري الأوروبي تعد الفلسفة الكانطية من أشهر النماذج الفلسفية التي أصلت لمعنى الكائن الإنساني ومكمن امتياز نمطه في الكينونة، حيث مايز كانط الوجود الإنساني عن الوجود الطبيعي بخاصة الحرية.

الطبيعية، نظراً للتمايز الماهوي بين نمط الوجود الانساني، ونمط الوجود الطبيعي، وإن لم يستثمر هذا الحقل المعرفي، في أكثر اتجاهاته النظرية، مستلزمات مقولة الحرية الإنسانية؛ حيث ظل نازعاً نحو تقديم الشرط الاجتماعي كحتمية نافية للإرادة.

وهذا الامتياز ينبغي أن ندركه هنا بمعنى مزدوج؛ فننافح من خلال التنصيص عليه على وجوب إدخال مقولة المعنى الكلي في تحليل السلوك البشري، كما ينبغي نظراً لامتياز الكائن الإنساني بالحرية أن لا نجعل من «المعنى الكلي» («الرؤية إلى العالم») ذا فاعلية حتمية شارطة على نحو مطلق، بل شرطاً يؤثر في التفكير لكن دون إغفال مقدار الفرادة في تمثل ذاك المعنى والامتثال له؛ نظراً لامتياز الكائن الإنساني بخاصتي الوعي والحرية.

ثم إن «الرؤية إلى العالم»، باعتبارها «معنى كلياً»، ليست مجرد جزء دلالي من جملة الدلالات والرموز الثقافية المتداولة، ولا هي تقليعة من جملة التقليعات الوقتية، بل هي متجذرة في أعماق الكينونة الإنسانية والاجتماعية، ولذا **فالتحولات والتغييرات الثقافية، مهما كانت وساعتها وقوتها، لا يمكنها أن تغير على نحو جذري في لحظة وجيزة نمط الرؤية السائد، بل إن المعنى الكلي أو «الرؤية إلى العالم»، أبطأ مكون ثقافي عن اقتبال الصيرورة والخضوع لمنطقها** القاضي بالتغير والتحول.

- ٢ -

مفهوم «الرؤية إلى العالم» وسؤال الإمكان الإجرائي من منظور إبستيملوجي

بعد بيان ما سبق، لنستعد الآن استفهامنا السابق:

هل مفهوم «الرؤية إلى العالم» بما يفيده من لَحْظِ كلية المعطى الثقافي والمجتمعي قابل لأن يكون أداة إجرائية من منظور إبستيملوجيا العلم؟

أقول لنستعد السؤال مع إعادة النظر في تحديد المقصود من العلم، وذلك لأننا لسنا هنا بصدد بحث سوسيولوجي، بل بحث تأريخي فلسفي، ولذا يصير السؤال:

هل مفهوم «الرؤية إلى العالم»، بما يفيده من لحظ الأنساق الدينية والفلسفية قابل لأن يكون أداة إجرائية من منظور التَّأْريخ الفلسفي؟

حتى لو لم يكف التحليل السابق المدافع عن القيمة الإجرائية لمفهوم «الرؤية إلى العالم» من منظور سسوسيولوجي وأنثروبولجي، فإن تغييرنا لدوال السؤال، كاف لتبرير طرحه.

وهنا نسارع إلى القول **بأن التفكير الفلسفي ليس فقط مشغولا ببلورة رؤى العالم، ومشدوداً إلى مطلب كلية المعنى، بل إن بنية النسق الفلسفي ذاته تكاد تطابق بنية مفهوم «الرؤية إلى العالم»**.

وهذا التوافق أو المطابقة يجعل اتخاذ المفهوم أداة لتحليل الأنساق والمنظومات الفلسفية أمراً ليس مبرراً فقط، بل ضرورياً من الناحية المنهجية.

لكن لا بد هنا من معاودة التفكير في لفظ **الإجرائية**، فالقول بأن مفهوم «الرؤية إلى العالم» يتطابق ويناغم الأنساق الفلسفية لا يكفي لاتخاذه منظوراً إجرائياً في التحليل، بل لا بد من بناء المفهوم وبيان عناصره ومكوناته على نحو يسمح ببناء زوايا النظر التحليلي وتقعيد أدواته.

فكيف نحول المفهوم من مدلوله النظري العام إلى مدلول إجرائي؟

وما هي مكوناته؟ وكيف يمكن أن نتخذها أداوت لتحليل «النسق» الثقافي الإغريقي؟

من المفيد أن نستحضر هنا أطروحة دلتاي الذي يعد ـ حسب كثير من الباحثين ـ مبتدع مصطلح «الرؤية إلى العالم» **Weltanschauung**، ورغم أننا نشكك في هذه النسبة باعتبار أن اللساني الألماني فيلهلم فون هامبولدت كان قد استعمل عام (١٨٣٥م) مفهوم **Weltansicht**، بمدلول مقارب[1]، فإننا نرى أن دلتاي رائد من رواد بناء هذا المفهوم، وأحد أوائل الفلاسفة الذين حددوا ليس فقط مدلوله، بل حددوا أيضاً عناصره، الأمر الذي قربه

---

(١) Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, la vision du monde de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique, ENSédition, Paris 2007.

من مستوى المفهوم الإجرائي بما تعنيه الإجرائية من اقتدار تحليلي منهجي.

ومما يؤكد تناغم مطلبنا؛ أي: تحليل المعتقد الديني اليوناني مع مفهوم «الرؤية إلى العالم» الذي نحن بصدد بيان دلالته وطابعه الإجرائي، أن بلورة هذا المفهوم من حيثية علاقته بـ«الوعي الجمعي»، من قِبَلِ دلتاي، كانت حاضرة في تحليله لأطروحتي هيجل وشلايماخر فيما يخص دراسة الظاهرة الدينية بالتحديد، إذ يقول دلتاي:

«إن كتابات شلايماخر حول الدين هي التي أوحت بأهمية مفهوم الوعي الجمعي في مجال دراسة الأديان... كما أننا نعلم اليوم أنه تحت تأثير خطاب حول الدين، ولد المفهوم الهيجيلي عن الوعي الجمعي»[(١)].

فما هي العناصر الذي تؤسس دلالة هذا المفهوم عند دلتاي؟

لنستهدي هنا بأحد أكبر المتخصصين في فلسفته، أقصد هودجز، الذي توقف ملياً عند هذا المفهوم مسائلاً معناه، فخلص إلى القول بأن دلتاي شكل مفهومه بثلاثة عناصر مترابطة بنيوياً، هي: «**العنصر الأول**: يتكون من المعتقدات المتعلقة بالطبيعة والعالم التجريبي.

والعنصر الثاني: يتأسس انطلاقاً من العنصر الأول ويتعلق بنسق الأذواق... المعبر عنها بواسطة أحكام القيمة.

والعنصر الثالث: ينتج عن العنصرين السابقين: وهو مجموع الرغبات... والواجبات، والأهداف، والقواعد العملية والمبادئ»[(٢)].

---

(١) W. Dilthey, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit [1910], trad. franc, par S. Mesure, Paris, Cerf, 1988, p104.

(٢) Marcel Rioux,Ibidem.

هل نأخذ بهذا التفصيل في بنية المفهوم، على نحو ما استخلصه هودجز من دلتاي، ونتخذه دليلاً نقرأ به العالم الذهني الإغريقي؟

بطبيعة الحال يمكن تبرير التفصيل الدلالي السابق لمفهوم «الرؤية إلى العالم»، على نحو ما قدمه هودجز في قراءته لدلتاي، لكن المطلب الذي نرمي إليه لا يسمح لنا بإبقاء تلك المكونات على النحو ذاك؛ لأننا نطلب مفهوما يتميز بالوجازة والإمكان الإجرائي في التحليل المقارن بين الأنساق الفلسفية والدينية، بينما التفصيل المقدم لدلالات تلك المكونات السابق بيانها فيها تفريع وتداخل من جهة، وانشداد إلى ما يناسب **تحليل الفعل لا تحليل الفكر**، ومن ثم فهي أداة إجرائية مناسبة للتحليل السوسيولوجي والأنثروبولويجي؛ ولا تناسب من ثم «الموضوع» الذي نشتغل عليه هنا؛ أي: «الفكر اليوناني».

ومن ثم ينبغي أن نعيد بناء المفهوم ليتناسب إجرائياً مع موضوع بحثنا؟

بتوسلنا مفهوم «الرؤية إلى العالم» في ما يلي من سطور، نقصد تحليل المعنى الكلي السائد في المجتمع الإغريقي، ونقصد به نسق المعتقدات التي تحدد للإنسان اليوناني طريقة فهمه لذاته وللعالم المحيط به.

أما من حيثية عناصر المفهوم التي ستمكننا من التحليل، فإننا نأخذ **بثلاثة عناصر مدخلية** كبرى هي:

١ ـ مفهوم الألوهية.

٢ ـ مفهوم الكون (الوجود الطبيعي).

٣ ـ مفهوم الإنسان (الوجود البشري).

والداعي إلى ذكر هذه العناصر ليس افتراضاً منهجياً، بل هو نتاج تحليل للأسئلة المؤسسة للمعنى الكلي.

ومن هنا تعلق مطلبنا بأداة إجرائية لتحليل السلوك الفكري المرتبط بذاك المعنى، للخلوص إلى نوع الاجابات التي يعطيها لتلك الأسئلة.

فإذا كان هودجيز مثلاً لم يذكر في مكونات الرؤية مفهوم الألوهية ـ على الرغم من إمكان القول بوجوده ضمنياً في المكون الأول ـ فإننا نعتقد أنه مكون رئيس يستلزم الاستحضار والذكر، عند تحليل فعل التفكير، خاصة في المجال الفلسفي.

أما المكون الثاني «الكون» (الوجود الطبيعي)، فضرورة استحضاره آت من جهة أنه موضوع السؤال البدئي للفلسفة الإغريقية، حيث تبدو في لحظة ظهورها الأول مشدودة إلى سؤال الوجود وأصله ومآله، وذلك لعرضية ذلك الوجود وصيرورته.

وآت من جهة ثانية من طبيعة العلاقة الجوهرية التي تربط التفكير الفلسفي كفعل ذهني بالوجود من حيث هو موضوع لهذا الفعل، صحيح أن تطور منظومة المعرفة العلمية، بدءاً من اللحظة الحداثية، حاول انتزاع الوجود الطبيعي من الحقل الفلسفي، وتأسيس الحقل المعرفي العلمي، لكن ذاك الانتزاع لا يبرر درس الموقف الفلسفي من الوجود الطبيعي؛ لأنه لم يتخل عن التفكير فيه وتحديد دلالته الكلية؛ لأن **الحقل المعرفي العلمي يتناول الوجود بمنظار جزئي، ومن ثم فهو لا يستجيب للحاجة إلى الدلالة الكلية**، وليس في مكنته إشباعها بأدواته المنهجية القائمة على التحليل والتكميم، لا التأمل والتنظير، **ومن ثم فالعلم، في تقديرنا، يتحسس الوجود ولا يفكر فيه!**.

أما السؤال عن الإنسان فموصول بالسؤال عن الوجود ومترابط به، على نحو لا ينفك عنه، وإن تأخر تكثيف الانشغال به. ففي صيرورة تطور الفكر الفلسفي الإغريقي سنلحظ في البداية مع الفلسفة الملطية تركيزاً على سؤال الوجود، ثم مع الفيثاغورية وخاصة السقراطية سيتم إعادة ترتيب أولويات الانشغال الفلسفي ليصير تفكيراً مكثفاً في سؤال الإنسان.

إنها تلك الأسئلة المتعلقة بمعنى الوجودين الإنساني والطبيعي، التي يشكل جوابها جواباً عن أصل الإنسان والكون ومصيرهما، وما يلزم عن هذا الجواب من معايير وقيم ناظمة للسلوك الاجتماعي. وهي الأسئلة الرئيسة التي استشعرها الكائن الإنساني منذ القدم، ولا يزال يستشعرها ويطلب جوابها، رغم ما يدعيه الفكر الفلسفي ما بعد الحداثي من مجاوزة الميتافيزيقا، ومن ثم تخطي الأسئلة الكلية وما يرتبط بها من مطلب إنتاج السرديات الكبرى.

صحيح قد تتعطل آلية إنتاج السرديات الكبرى، لكن هذا التعطل لا يعني حصول إشباع وانتفاء الحاجة الشعورية والعقلية إليها؛ لأنها موصولة بأسئلة الوضع الوجودي البشري في مستواه النفسي العميق، وإذا أمكن إنتاج خطاب فلسفي يسفه الانشغال بها، أو حتى نقد إبستيملوجي يكشف عن استعصاء بحثها بقدرات العقل، فإنه لا يكفي شيوع ذاك المقال في التفكير الفلسفي المعاصر لتوكيد انتفاء وجود ذاك الإنشغال والاحتياج من صميم الكينونة الإنسانية.

هذا، فضلاً عن أن هذا المقال المسفه للانشغال بالمعنى الكلي، هو توكيد لأهمية اصطناع هذا المفهوم في تحليل حتى النماذج الفلسفية المنهاضة له؛ لأنه مدخل لقراءة دلالة هذا المقال ذاته. وقد أشرنا في كتابنا الأول، أن ذلك التسفيه الشائع في الفكر

الفلسفي المعاصر توكيد على لحظة الانتقال من اللوغوس إلى الإيروس ـ أي: من تعقل الوجود ـ إلى فعل الاكتفاء بالالتذاذ به؛ الذي يعني تعطل آلية إنتاج السرديات الكبرى، وليس انتفاء الحاجة إليها.

وقد يلحظ أننا قدمنا مكون الألوهية على غيره من المكونات في بناء الرؤية، والداعي إلى ذلك لا يعني أن ترتيب كل أنساق الرؤى يقوم بالضرورة على أولوية الألوهية، بل ثمة رؤى فلسفية وميثولوجية لا تنتظم بنياتها وفق ذاك الترتيب، إذ **منها من يرتب الألوهية تالية للكون لا سابقة له ومثال ذلك واضح في «تيوغونية» هزيود القائلة بأولوية الخاوس على أورانوس.**

لذا نفسر الأولوية في بيان المكونات بوصفها تعبيراً عن اقتناعنا بأهمية الدين، عامة؛ كشارط في عملية تأسيس المعنى، وإن تباين تموضع مكونها المركزي؛ أي: الألوهية بحسب طبيعة الأنساق والفلسفات.

كما أن حضور الألوهية لا يعني بالضرورة أن كل رؤية إلى العالم تؤمن بها، بل يعني الحضور هنا كلحاظ إجرائي، بمعنى حتى الفلسفات الملحدة التي تزعم نفي الألوهية، ينبغي أن نتخذ في مقاربتها مكون الألوهية لنتبين كيف أن استبعاده يكون أساساً لكثير من البناءات الدلالية والمعرفية الأخرى المتعلق بماهية الطبيعة والإنسان والقيم.

فما قيمة مفهوم «الرؤية إلى العالم»، بمدلوله هذا كأداة تحليلية للفكر الإغريقي؟

أولاً: إن ضرورة استحضار المفهوم آت من أن الفلسفة اليونانية، في لحظة انطلاقتها، مشغولة بتلك الأسئلة المؤسسة، الأمر

الذي يستلزم استحضار مفهوم «الرؤية إلى العالم» لمقاربتها.

ففي سياق درس لحظة الفلسفة ما قبل السقراطية ـ مثلاً ـ نلحظ قيمة إجرائية مهمة لهذا المفهوم المنهجي، إذ يسمح لنا بالتأسيس لتغيير جذري للطريقة التقليدية التي قُرئت بها تلك المرحلة الفلسفية؛ **لأن اتخاذ «الرؤية إلى العالم» منظاراً؛ يعني: النظر إلى ذاك النتاج الفكري الماقبل السقراطي، بوصفه جواباً عن الأسئلة المؤسسة، وبذلك يخط لنا «مفهوم الرؤية...» مساراً في الفهم مغايراً لمسار التأويل الأرسطي الذي اختزل تلك الفلسفة في سؤال فزيائي يخص العنصر المادي المكون للوجود.**

ومن ثم **فقراءتنا لمساحة اشتغال الفيلسوف ما قبل السقراطي، لا تحصرها في إطار فزيائي محدود جزئياً**، بل نقرأها كاشتغال في حقل أوسع وأشمل، هو حقل المعنى الكلي، حيث نفترض أن قصد الفيسلوف في تلك اللحظة هو تمثل جديد للرؤية السائدة مع تعديلها وتجديد أسلوب تقديمها، بمعنى أن العطاء المعرفي **لطاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس** وغيرهم من الفلاسفة ما قبل السقراطيين، **لا ينبغي قراءته كمشروع فيزيائي، بل كتأسيس استدلالي عقلي للرؤية إلى العالم، التي كانت في الميثولوجيا الإغريقية معطاة في صيغة سردية،** وهنا لا ينبغي مقاربة مفهوم الماء عند طاليس بالسائل المشروب، بل بمفهوم الأوقيانوس في ميثولوجيا هوميروس، ولا ينبغي مقاربة مفهوم الأبيرون عند أنكسيمندر بمفهوم الهيولى الأرسطي، بل بمفهوم الخاوس في تيوغونية هزيود، ولا ينبغي مقاربة مفهوم الهواء عند أنكسيمنس بما نستنشقه، بل بمفهوم الروح كشرط للحياة... .

وهذا كله يستلزم منا إعادة قراءة تاريخ الفلسفة في سياق علاقتها بالدين. ومن ثم لن نختزل المشروع الفلسفي في اختبارية

فزيائية، بل نمنحه مداه الفكري الذي يدل عليه، والذي فيه وحده، نزعم أننا سنجد مفتاح فهمه.

لكن إذا كنا نوسع مجال اشتغال الفلسفة في لحظة نشأتها، فنفهمها بوصفها **اشتغالاً في حقل الرؤية تعديلاً وتجديداً واستدلالاً**، فإننا بَيَّنا، في سياق تحليلنا لدلالة المفهوم في العلوم الإنسانية، بأن غالبية الباحثين يشيرون إلى خصيصة اللاوعي في تحديد طبيعة وجود «الرؤية إلى العالم» عند الحامل لها، سواء كان ذاك الحامل جماعة أو فرداً.

فقد رأينا كيف أن فيبلمان يقارب دلالة المفهوم من خلال مفهومه عن الأنطلوجيا **الضمنية**، بوصفها ما يلون أفكار الأفراد ومشاعرهم وأفعالهم، مع التوكيد على أن هذه الأنطلولجيا الضمنية هي الفلسفة المهيمنة لدى شعب ما، ومن ثم فهي العنصر الأكثر قوة من بين باقي عناصر البناء الاجتماعي، ولفظ «الضمنية» هنا يشير، بدلالة غير ضمنية، إلى أن «الرؤية إلى العالم» تحايث كيان الفرد فتشكل أساسه اللاواعي. مثلما تحايث كيان الجماعة، بما هي معنى جمعي شارط؛ أي: يلون أفكار الأفراد ومشاعرهم وأذواقهم، ومعايير التقييم والحكم.

وذات الحضور لمفهوم اللاوعي يمكن أن نتلمسه عند كلوكهون في تحديده لمفهوم التشكيل الثقافي، حيث عرفه بكونه «مجموع المسلمات التي يحملها أفراد المجتمع» مضيفاً أن «**أغلبهم لا يعي تلك المسلمات**»؛ أي: أنهم يعتنقونها ويفكرون بها بطريقة **لا واعية**.

فكيف نقرأ هذا التكرار لخصيصة اللاوعي الواصف لكيفية وجود الرؤية إلى العالم داخل السياق الفردي والجمعي؟

وكيف يمكن أن نقارب أفكار الفلاسفة من خلال مقولة

«الرؤية...»، هل نقرأ فيها ذات الخصيصة، فتكون «الرؤية إلى العالم» غير واعية من قبلهم؟

يمكن أن نلحظ عند كلوكهون حصراً لمسألة اللاوعي؛ حيث يتكلم عن «الرؤية إلى العالم» بوصفها تكون لاواعية من قبل الغالبية من الناس، لا كلهم، غير أنني أظن أننا لا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى أن نموضع الفلاسفة خارج تأثير اللاوعي ونخص الغالبية في غيرهم، فنتحدث بلغة ابن رشد عن الفلاسفة بوصفهم أهل «الخاصة» المتمايزين في قدراتهم العقلية وأدوات اشتغالهم المعرفي عن العامة وكذا عن الجدليين؛ لأن الإيغال في مثل هذا الاستثناء سينتهي إلى أن نقتلع الفيلسوف من سياقه الثقافي والاجتماعي، فننظر إلى نتاجه الفلسفي خارج التأثير اللاواعي للرؤية إلى العالم.

صحيح أن للفيلسوف نظارة خاصة يقتدر بها على أن يسائل المسلمات، ويحفر في اللاوعي الثقافي، لكن هذا لا ينبغي أن ينسينا أنه هو ذاته محصول مجتمعه ونتاج له، ولا ينبغي أن ينسينا أن الفيلسوف كائن خارج السقف المعرفي لزمنه على نحو مطلق، وقادر على وعي زمنه بكافة أبعاده، وخارج تأثير المسلمات السائدة فيه.

لا، أبداً. وسبب هذا النفي أننا نرى أن «مسح الطاولة» ـ بمدلوله الديكارتي؛ أي: كتحرير للعقل من كل المسلمات ـ مجرد حلم يستحيل إنجازه على بنية العقل، ولا يمكن تحقيقه بمطلب الشك الديكارتي الكلي، حتى ولو كان العقل الشكاك عقلاً فلسفياً؛ إذ لا ينبغي أن ننسى أن عقل الفيلسوف «عقلٌ مُكوَّنٌ»؛ أي: نتاج تنشئة معرفية واجتماعية، ومن ثم فإن بنيته تكون مشروطة بطبقات من

المسلمات الدفينة التي توجه نظره وتحدد ذوقه في التفكير والحكم[1].

لذا إذا دققنا النظر في نظام «الرؤية إلى العالم» في لحظة من لحظات التاريخ، وقرأنا الأطروحات الفلسفية التي انبجست في تلك اللحظة، سنرى أن طريقة تفكير الفيلسوف مشروطة بكثير من المسلمات؛ حيث لا يقتدر على التحرر المطلق منها بل تراها تثوي في نظام تفكيره فيعي بعضها، ويفكر ببعضها الآخر بشكل لا واع، ومن ثم فارتباط «الرؤية إلى العالم» باللاوعي أمر يهيمن على الجميع، وإن بمقادير متفاوتة متباينة. ولا ينبغي أن يُستثني منها الفيلسوف.

ولذا نرى أن المدخل المنهجي نحو تحليل الظاهرة الإنسانية، خاصة في مستواها الفلسفي، مشروط بالقدرة على لحظ «المعنى الكلي» السائد، وتحليل علاقاته بمجمل البنية الاجتماعية والثقافية.

وبما أن «الرؤية إلى العالم» لها كل هذه الهمينة والحضور، ولها الصفة الشارطة للتفكير، فإن دراسة فلسفة من الفلسفات، يحتاج ابتداءً إلى تحديد ملامح «الرؤية إلى العالم» السائدة لحظة تبلور تلك الفلسفة لكي نتمكن من فهم وإدراك دوافعها النظرية الدفينة.

وعليه، فإن تحليلنا للفلسفة ما قبل السقراطية يستلزم أولاً تحليل «الرؤية إلى العالم» التي سادت قبلها وزامنت تشكلها وتبلورها.

---

(١) لا يتناسب المقام مع بحث الفلسفة الديكارتية، لكن يكفي النظر في «تأملات ميتافيزقية» و«المقال في المنهج» لنتبين مقداراً كبيراً من المسلمات الدفينة التي ظلت فاعلة، رغم زعم الشك الجذري الذي يزعمه مؤسس الكوجيتو.

وإذا كان مبحثنا هذا ذا طابع نظري منهجي، فإنه يشكل مقدمة ضرورية للانتقال إلى المبحث الثاني الذي يتسم بصبغة تطبيقية، حيث سنأخذ مفهوم «الرؤية إلى العالم»، كما حددناه وأسسنا قواعده الإجرائية، منظاراً نقرأ من خلاله الديانة اليونانية.

الفصل الثاني

في الميثولوجيا الاغريقية

سلف أن أشرنا إلى أن **بلورة رؤية مستوعبة، ومستجمعة لأدوات التحليل القادرة على تفهيم الفكر الفلسفي اليوناني، تستلزم عدم إهمال درس خلفيته الدينية، واستحضار معطياتها خلال بحث دلالات مفاهيم ورؤى ذلك الفكر**؛ لأن ثمة تعالقاً جدلياً وثيقاً بين الرؤية الدينية الميثولوجية للعالم، كما تم ترسيمها شعرياً في القرنين التاسع والثامن، وبداية السابع (ق.م)، وبين الرؤية الفلسفية التي تبلورت لاحقاً؛ أي: بدءاً من القرن السادس قبل الميلاد.

بل نرى أن نشأة الفكر الفلسفي في القرن السادس (ق.م)، استمرار لمشروع إصلاح الرؤية الدينية الذي بدأ في القرن السابع مع هزيود. وحتى فكرة أصل الوجود («أرخي») التي هي الفكرة المحورية في لحظة نشأة الفلسفة، نراها **موصولة بمشروع الـ«تيوغونيا» لهزيود، الذي كان أوضح مشروع فكري ديني ركز على مسألة البدء الأنطلوجي**. دون أن يعني هذا غياب فكرة مبدأ الوجود **عند هوميروس**، الذي كان **أول من استعمل** لفظ الـ«**أرخي**» بدلالته كمبدأ/ أصل.

وبما أن الـ«أرخي» الفلسفي موصول بالتفكير التيوغوني الديني، فإن دراسة التفكير الفلسفي الإغريقي تستلزم، ابتداءً، التوقف لدرس الميثولوجيا الدينية، ثم استصحاب محصول هذا الدرس في تحليل البنى والمفاهيم المعرفية الفلسفية.

فأين ينبغي أن نلتمس المصدر لاستمداد ملامح «الرؤية الدينية إلى العالم» عند الإغريق قبيل وخلال لحظة نشأة الفكر الفلسفي؟

ثلاثة شعراء يعود لهم الفضل في نظم المعتقدات الإغريقية، هم **أورفي وهوميروس وهزيود**[1]، وبالنظر إلى مآل تلك القصائد يصح القول بأنها تشكل لليونان ما تشكله الكتب المقدسة لغيرهم من الشعوب.

فما هو مضمون تلك المتون الشعرية؟

وما الذي جعلها تسمق إلى ذاك المقام كنص محدد، ومصدر لاستمداد نمط الرؤية الدينية الأغريقية؟

(١) اختلف المحدثون وكذا القدماء في شأن تزامن هوميروس وهيزيود. فبلوتارك مثلاً يراهما متعاصرين بل شاعرين يتنافسان بشعرهما على الحظوة والتقدير؛ بينما ذهب كزينوفان وكذا شيشرون إلى القول بوجود فارق زمني بينهما. أما أورفي فرغم أن هيرودوت يوقته بعد هوميروس فالراجح أنه أسبق منه.

ـ ١ ـ

في الوضع الإشكالي للمتن الميثولوجي الإغريقي وضرورة تحديد منهج للقراءة

من ناحية التوقيت التاريخي، يرجع المؤرخون قصيدة «الإلياذة» إلى القرن التاسع (ق.م)، و«الأوديسة» إلى أواخر القرن التاسع، وبداية الثامن (ق.م)، أما قصيدتا هزيود ـ أي«التيوغونيا» و«الأعمال والأيام» ـ فالراجح أنهما يرجعان إلى أواخر القرن الثامن وبداية السابع (ق.م)، وإذا أضفنا إلى هذه القصائد ما ينسب إلى أورفي من رؤى دينية، فإن مجموع ذلك يشكل أقدم ما لدى البحث التاريخي اليوم، من نتاج نظري للفكر الميثولوجي الإغريقي.

أما أورفي، فيشك أرسطو في وجوده، والذين قالوا بأنه شخصية واقعية اختلفوا في شأن توقيته، هل عاش قبل هوميروس أم بعده؟ فهيرودوت مثلاً يوقت ظهوره بعد صاحب «الإلياذة»! لكن المؤرخين في أغلبهم يخطئون هذه الكرونولوجيا، ويذهبون إلى القول بأن أورفي عاش قبل زمن هوميروس وهزيود.

وما يروى عن أورفي مثقل بالأساطير والحكايا الخرافية، كما

أن نسبه لا يخلو من أَسْطَرَةٍ أيضاً، حيث قيل بأن أمه هي كاليوبه (إلهة الشعر)، وأبوه هو الإلـٰه أبولون! وفي رواية أن أباه هو أويغروس Oeagrus ملك تراقية[١].

وقد ذاعت الأورفية في القرن السادس قبل الميلاد، واتخذت شكل جمعيات دينية صوفية مثقلة بالرموز والأسرار، تعلي من شأن الروح، وتنزل من قيمة الجسد، وتقول بالتناسخ. وقد كان لها تأثيرٌ كبير في الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية، وكان مرتكزُها الأسطوري يتمحور حول شخصية ديونيسيوس، وفي تفسيرها التيوغوني للكون استعملت رمز البيضة، وفي ذلك استقدام لمشهد التولد الحي من البيض وخلعه على التولد الكوني.

وإذا قلنا إن أورفي وجد قبل هوميروس، فإنه ينبغي أن نستدرك بالقول إن الأشعار الأورفية هي نتاج القرن السادس قبل الميلاد، حيث أن أونوماكريط Onomacrite هو الذي صاغ للأورفية تلك النصوص الشعرية.

ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه ابتدع تلك النصوص ابتداعاً كاملاً، وبعض آخر يراه قد جدد في المتناقل الشعري الذي كان متداولاً قبله، وحتى في زمنه نلاحظ أن معاصريه كانوا يشككون في أصالة ما ينسبه إلى موسيوس Mousaîos (ابن أورفي)، وكان هذا النحل هو السبب الذي دفع حاكم أثينا هيبارخوس Hepparkhos إلى طرد أونوماكريط منها!

(١) تروي الأسطورة أن أورفي عشق حورية الغابة يوريديس Eurydice، وتزوج بها. ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً، فأجاز له زوس النزول إلى هادس (عالم الموتى)، ليخرجها ويسترجعها إلى عالم الأحياء. وبمهارته الموسيقية أثر في ملك هادس وزوجه بيرسفوني، فسمحاً له بالخروج بيوريديس، لكنهما اشترطاً عليه أن لا يلتفت إلى الخلف، خلال صعوده بها نحو عالم الأحياء؛ فقبل الشرط، ولكنه لما اقترب من المخرج التفت وراءه ليتأكد هل زوجه خلفه أم لا؛ فاختفت. وعاش من بعدها أعزب!

ويكفي ذلك دليلاً على الوضع الإشكالي لما ينسب إلى الأورفية.

والراجح إذاً أن تلك النصوص الشعرية، ليست من ابتداع أورفي، بل تركيب مما تبقى إلى زمن أونوماكريط من مقولات وآراء وسرديات كانت متداولة في بعض الجمعيات المنتمية، أو التي تدعي الانتماء إلى أورفي؛ فقام أونوماكريط بصياغتها شعرياً، مع التعديل والتحويل، والنحل أيضاً.

وعليه؛ فإن ترتيب المتون الميثولوجية اليونانية ينبغي أن يبدأ بهوميروس وهزيود، على اعتبار أن ما تبقى من الأورفية هي نصوص صيغت على الأقل قرنين بعد هزيود. لذا يحسن أن نؤجل التركيز عليها إلى حين درس مفاهيم التفكير الفلسفي، التي لها بها تعلق مباشر يستوجب الاستحضار، مثل مفاهيم الفيثاغورية والأفلاطونية، أما هنا فلن نتوقف كثيراً عند الأورفية في تطبيقنا للحاظ التكوين والتيوغونيا ودلالات مفاهيم الرؤية الدينية الإغريقة.

لكن هذا لا يعني أننا نرى هوميروس وهيزود رائدين بلا سبق وتمهيد؛ بل الراجح أنهما استثمرا التقليد الأورفي، فضلاً عن شتات الأساطير الشفهية التي كانت متناقلة قبلهما، بمعنى أنهما لم يبتدعا الميثولوجيا الإغريقية إنما استفادا من السائد وصاغاه شعرياً، مع تحويل أو تعديل لا نستطيع تعيين مقداره بالضبط؛ لغياب المصادر التي يمكن أن نلتمس فيها ملامح السائد الميثولجي قبلهما، حتى تصح المقارنة وتستقيم.

بيد أن الذي يؤكد ما قلناه؛ أي: وجود السبق، هو أن النصوص القديمة ذاتها تورد أسماء لشعراء أورفيين سابقين لهوميروس تغنوا بالألوهية وسردوا تكوين الوجود، فضلاً عن وجود مقاطع في

الإلياذة والأوديسة كان لها تداول في ميثولوجيا ما قبل اليونان.

وإذا انتقلنا من أورفي إلى الشاعر **هوميروس**؛ فإن هذا الأخير ـ وكذا نتاجه الشعري ـ محوط هو أيضاً بشك كبير؛ بل يذهب جمع من مؤرخي ونقاد الأدب إلى حد نفي وجوده هو ذاته؛ فيصير هذا الشاعر في تقديرهم مجرد نتاج مخيال لا تعبيراً عن شخصية واقعية.

والذين يخففون من غلواء الشك قليلاً يقولون بأن شخص هوميروس ذو وجود واقعي، بيد أنه لم يكتب بمحض اقتداره الفردي الإلياذة والأوديسة، بل كل ما فعله هو أنه قام بجمعها وتنسيقها من أشعار كانت متناقلة شفهياً قبله، ثم إذا ازداد الشك في الشك ـ مع الاعتراف بوجود الشاعر ـ قيل بأن الذي يجوز نسبه إلى هوميروس هو بعض مقاطع من مَتْنَيْهِ لا كلها، فيكون الناظم «هوميروسات» عديدة لا «هوميروسا» واحداً!

هذا بإيجاز الوضع الإشكالي الذي يحوط بأصل وهوية هذين المتنين الشعريين، وليس يعنينا في بحثنا هذا الإيغال في «المشكلة الهوميرية»، فضلاً عن كون هذه المشكلة، لا نرى لها ـ على ضوء محصول البحث العلمي اليوم ـ حلاً يستطيع أن يزعم الجزم والتوكيد، وكل ما يمكن قوله بصددها، هو أننا **نميل إلى الظن بأن النصوص المنسوبة إلى هوميروس ليست نتاج يراع فردي، بل هي محصول إبداع المخيال الجمعي اليوناني خلال صيرورة تاريخه القديم**، ثم كان هذا الشاعر الأيوني صاحب الصوغ والتشذيب لذاك النتاج المتناقل قبله.

وهذا القول أَقْوَمُ لموضوعنا وكذا للوظيفة التي قامت بها تلك القصائد في العالم الذهني للإغريق، إذ من المستبعد أن يكون قرضُ أبيات شعرية من قبل فرد هو المحدد الشارط لتاريخ ثقافي بأكمله،

لذا نميل إلى الاعتقاد بأن الإلياذة والأوديسة حصيلة لمخيال جمعي لا فردي؛ قام فيها هوميروس بدور المدون الناظم، لا الشاعر المبدع للدلالة والإيقاع الشعري معاً.

وأن نقول إن الإلياذة والأوديسة نتاج مخيال جمعي للشعراء الإغريق فرض له ما يبرره، إذ حتى في القرن السادس قبل الميلاد؛ أي: زمن بيزيسترات Pisistrate ـ الذي أمر بوضع نص رسمي للملحمتين ـ تحكي لنا النصوص التاريخية أن عملية الرواية والإنشاد لم تكن تحفظ حالة المتن، بل تزيد فيه وتغيره، ودليل ذلك ما يحكى عن اختلاف الراويين الشهيرين للأوديسة ديمودوكوس وفيميوس.

والقاعدة المنهجية التي نميل إليها هنا، هو أن المسافة الزمنية ما بين الرواية الشفهية والتدوين المكتوب، تشكك في استمرار النص بذات المقاس والتفاصيل دون تغيير.

لكن مع احتمال التشارك الجمعي في صياغة المتن، ثمة ما يدل في المقابل على وجود فعل ناظم قام به شخص مدرك لما يفعل، وذا قصدية فنية واعية حددت خياراته الأسلوبية والجمالية.

وأُرجح ذلك بملحوظة قد تبدو شكلية، غير أن لها في تقديري دلالة حاسمة؛ وهي أن البنية اللغوية لأشعار هوميروس ليس فيها ولو مفردة واحدة من اللهجة الدورية، حيث لا تحضر ألفاظها في المتن الهوميري. وقد استوقفت هذه الملاحظة الباحثين في الأدب الهلليني، وحاولوا تعليلها[1]؛ ولا يهمنا التعليل بقدر ما يهمنا هنا

---

(١) يشير فرنان روبير إلى أن غياب اللهجة الدورية من المتن الهوميري مقصود؛ لأن المتن يتغنى «بمجد إمبراطورية هدمها الغزو الدوري. ووجود كلمة دورية يشكل تقصيراً معيباً في الملحمة».

فرنان روبير، الأدب اليوناني، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط١، ١٩٨٣، ص١٢.

هذا الحرص على استبعاد اللفظ الدوري من الاستعمال، الأمر الذي يرجح أن ثمة شاعراً قام بصياغة «نهائية» للنص؛ فمنحه هذا التجانس اللغوي، الذي استمر محفوظاً رغم اختلاف الرواة في سرد تينك الملحمتين.

أما محتوى الإلياذة والأوديسة فيطرح في الظاهر مشكلة أمام سعينا لاستجماع ملامح الرؤية الدينية الإغريقية منهما، ذلك لأن **موضوع الإلياذة هو حرب طروادة، وموضوع الأوديسة هو ضياع أوديسيوس في طريق عودته إلى بلده أثيكا، فكيف يمكن أن نعامل هذين المتنين كمصدرين لتحديد المعتقد الديني؟**

نؤجل جواب السؤال إلى ما بعد تناولنا لمتن هزيود لأنه هو نفسه ـ أو على الأقل في قسم منه ـ شبيه بمتن هوميروس في تناول موضوع بعيد إلى حد ما عن الموضوع الديني، ونقصد بنتاج هزيود كتابيه «الأعمال والأيام» و«التيوغونيا»، وهذا النتاج هو أيضاً ليس بدعاً مما سبق، من حيث الوضع الإشكالي لموثوقية الرواية ومحتواها، حيث اختلف في شأنه اختلافاً شديداً. فمن حيث الترتيب الزمني يذهب بوزينياس **Pausanias** إلى أن «الأعمال والأيام» أسبق من «التيوغونيا»، في حين يذهب النقاد إلى أنه بالمقارنة بين لغتي المتن؛ يُلَاحَظُ وجود ترقي في الأسلوب في متن «التيوغونيا»؛ مما يفيد حصول تطور في الملكة والإنجاز الشعريين للشاعر، ومن ثم تكون «التيوغونيا» لاحقة لكتاب «الأعمال والأيام».

وإذا كان كتاب «التيوغونيا» ذا تعلق مباشر بالموضوع الذي نقصد بحثه هنا؛ أي: موضوع الألوهية وما يرتبط به من تمثلات دينية، فإن كتاب «الأعمال والأيام» ليس نصاً دينياً صرفاً، بل هو نشيد العمل، فالمتن منذ مبتدئه يتمحور حول فكرة العمل والعدالة.

ويبدو أن لحظة الكتابة تتلاقى مع الأزمة الاقتصادية التي مست البنية الزراعية اليونانية في تلك المرحلة، حيث ازدادت الفاقة والجوع، ولم تعد الأراضي تكفي اليونانيين حاجتهم فاضطرتهم إلى التصارع، وإلى الامتداد الاستعماري باحثين عن مصدر آخر للثروة.

وملامح الارتباط بين هذا الواقع المتأزم اقتصادياً ومتن «الأعمال والأيام» تبدو واضحة، إذ نلاحظ داخل المتن توسعاً وتفصيلاً دقيقاً في فن الزراعة وطرقها ومشكلاتها، وتحديداً لمواقيت الفصول والنصائح المتناسبة مع كل فصل.

وعليه يجوز الاستفهام، بمنطق سؤالنا السابق عن متني هوميروس، فنقول عن هيزود أيضاً: كيف يجوز تقديم متنه «الأعمال والأيام» كمصدر من مصادرنا في استشفاف ملامح الوعي الديني الإغريقي، بينما هو مجرد محاولة استرضاء أو استنصاح أخ لأخيه؟!

أليس مبتدأ المتن هو:

«والآن سأتحدث إليك أيها الأخ الأبله برسيوس، ولا أقصد من حديثي إلا الخير لكَ»؟!

أليس الداعي إلى قرض هيزود هذه القصيدة هو أن أخاه برسيوس سلبه حقه في الميراث بعد وفاة والدهما، وفشل هيزود في استرداد حقه بعد أن حكمت المحكمة ضده، وقيل بأن الأخ قدم رشوة للمحكمة! ثم تتالت الأيام وبذر برسيوس الميراث، بينما استطاع هيزود بحنكته وحسن تدبيره تنمية ماله، فكانت القصيدة وسيلة تعليمية ونصيحة لأخيه؟

فكيف إذاً يرتفع هذا المتن إلى مرجع تأسيسي للرؤية الدينية الإغريقية؟

وإذا كنا قد أجلنا العقيدة الأورفية باعتبار أن ما بقي منها صيغ

لاحقاً لهوميروس وهزيود؛ وإذا كانت الإلياذة نصاً يسرد بضع أيام من ضرب النبال والسيوف في حرب طروادة؛ وإذا كانت الأوديسة سرداً لتيهان رجل بين الجزر والموج؛ وإذا كان متن «الأعمال والأيام» نصيحة هزيود للأبله برسيوس... فماذا تبقى لنا من مصادر لاستجماع ملامح الاعتقاد الديني الإغريقي؟

وكيف يجوز أن نوافق على القول الواصف لتلك الكتب بأنها تشكل لليونان ما تشكله الكتب المقدسة لغيرهم من الأقوام؟

ألا يصح القول بأنه إذا كان نص «التيوغونيا» ذا تعلق مباشر بموضوع بحثنا؛ أي: الخلفية الدينية؛ لأنه مركز حول موضوع نشأة الآلهة وعلاقاتها؛ فإن محتويات المتون الثلاثة الأخرى تطرح إشكالاً، وإيرادها للتحليل والتأمل هنا مناشز لسياق البحث؟

هذا الانطباع سطحي فقط؛ لأننا إذا دققنا في محتويات تلك المتون سنجدها مثقلة بالرمزية الدينية والاستحضار الميثولوجي؛ وآية ذلك أنه:

رغم تعلق متن الإلياذة بوصف حرب طروادة؛ فإنه يمكننا من خلال ذلك التوصيف، ومتابعة تحولات الحدث أن نلحظ ملامح الرؤية الدينية في عديد من تفاصيلها؛ ذلك **لأن الإله في المنظور الميثولوجي الإغريقي فاعل في التاريخ**، ومن ثم فدراسة الحدث التاريخي (حرب طروادة) عند هوميروس، فرصة لكي نلحظ مثول الآلهة في التاريخ الفعلي للإنسان؛ فنلحظ من خلال ذلك المثول أوصافها ومقاماتها وقدراتها، وطبيعة تموضعها في السياقين الكوني والإنساني.

كما أن الأوديسة التي تسرد ضياع أوديسيوس في رحلة عودته نحو أثيكا، مثقلة بالرمز الديني، بدءاً من **تعليل ذلك الضياع بفعل غضبة الإله بوسيدون، وانتهاء بالعودة بفعل مساعدة الإلهة أثينا!**

صحيح أن الموضوع السردي في المتن الهوميري هو إشكالية إنسانية أكثر من كونه إشكالية إلهية، إذ من الواضح أنه لا يقدم نسقاً متكاملاً للرؤية الدينية اليونانية على نحو سردي متصل، إنما يمكن استخلاص محددات وملامح ذلك النسق من بين تلافيف السرد؛ أي: أنه يحتاج إلى إعادة بناء على ضوء الإشكالية الدينية التي ليست هي إشكاليته في الظاهر، وهذه هي المهمة التي سنسلك إليها عند تطبيق مفهوم «الرؤية إلى العالم» على المتن الهوميري.

كما أن كتاب **«الأعمال والأيام»** لهيزود ليس خلوا من البعد الديني، بل نجد فيه قسماً هاماً من ملامح الرؤية اليونانية إلى العالم في قسمها المتعلق **بنشأة الإنسان، وصراعه مع زوس، ومساندة بروميثيوس له**... فضلاً عن أن رؤية هزيود في «الأعمال والأيام» محايثة بحرص على تقديم الدين كمعالجة روحية لمشكلة الإنسان، حيث يشخص الأزمة الاقتصادية والاجتماعية في لحظته التاريخية، بكونها ناتجة عن أن الناس لم يعودوا يقدرون الآلهة ويتعبدون إليها وفق ما ينبغي التقدير والتوقير.

ومن ثم فمحتويات هذه المتون ذات صلة وثيقة بما نحن بصدد بنائه هنا؛ أي: ملامح الرؤية الدينية اليونانية، ولنوجز القول بهذا في شأن الوضع الإشكالي الذي يخص طبيعة تلك المتون الميثولجية، حتى نفرغ لبحث ملامح الرؤية.

لكن بحث الرؤية الدينية **يحتاج إلى أساس منهجي مكين، من حيث نوعية الأدوات، وترتيب إعمالها، وكيفية ذاك الإعمال، وذلك لأن المعتقد الإغريقي مركب ومعقد، ومتعدد المكونات على نحو يشتت النظر ويعجزه عن ضبط العلاقات بينها؛ فبأي مقاربة منهجية سنعامل «شتات» المعتقد اليوناني؟**

تستند قراءتنا للديانة اليونانية على منظور منهجي يتكون من **ثلاثة معابر**:

- المعبر الأول نشغل فيه **لحاظ التكوين التاريخي** للمعتقد الديني.
- والمعبر الثاني نسميه **باللحاظ الثيوغوني**، ونعني به دراسة المعتقد الديني، لا في صيرورة تكوينه التاريخي، بل في صيرورة بنائه السردي كما قدمه المتن الميثولوجي.
- والمعبر الثالث الذي ينضاف إلى هذين اللحاظين ويتكامل معهما وبهما، هو مفهومنا الإجرائي (**«الرؤية إلى العالم»**) الذي سنعتمده في متابعة التشكيل الدلالي لمفاهيم «الإلـٰه» و«الطبيعة» و«الإنسان» في التفكير الميثولجي اليوناني.

وعليه ينتظم بحثنا في ما يتلو من سطور وفق ثلاثة معابر هي:

١ ـ التكوين.

٢ ـ التويوغونيا.

٣ ـ ثم دلالات المفاهيم الثلاثة المكونة لبنية «الرؤية إلى العالم».

أما التكوين، فهو عندنا دال على لحاظ منهجي يقرأ الديانة الإغريقية من حيث هي نتاج صيرورة تاريخية، غير أننا لن نقف بمبتدأ تلك الصيرورة في الحضارة الميسينية، بل سنتوغل إلى ما قبل وفود الهجرة الهندو ـ أوروبية إلى المجال الجغرافي الإغريقي، وسنبرر هذا الإيغال في موضعه.

أما التيوغونيا، فدال منهجي على نظام السرد الميثولوجي الإغريقي للألوهية. ويقوم على مكونين اثنين هما الجنس والصراع، ومن خلاله سنقرأ صيرورة الوجود الإلـٰهي عبر أجياله الثلاثة؛ أي: أورانوس، وكرونوس، وزوس.

وأما دلالات مفاهيم «الرؤية إلى العالم»، فلحاظ منهجي تركيبي

نستجمع فيه المادة النظرية ونوزع ما يتناسب منها على موضعه، حيث نتخذ مفهوم «الرؤية إلى العالم» ـ بناء على التحديد والتفريع الدلالي الذي خلصنا إليه سابقاً ـ أداة إجرائية ومنظاراً نقرأ من خلاله نسق الثقافة الدينية اليونانية. وهكذا سنقارب هذا النسق بناء على التفريع الدلالي السابق، فنوزع محتواها النظري على أبعاد ثلاثة هي: صورة الألوهية، وصورة الكون، وصورة الإنسان.

لكن رغم أن العناصر الثلاثة السابق ذكرها رتبناها بالبدء من صورة الألوهية ثم صورة الكون، فالإنسان؛ أي: على نظام الترتيب المنهجي الذي بيناه في مفهوم «الرؤية إلى العالم»، إلا أن ماصدق الرؤية الذي تجسد في النسق الثقافي اليوناني لا ينتظم وفق هذا الترتيب، بل يبدأ بصورة الكون أولاً ثم الكينونة الإلـٰهية ثانياً: فالإنسان ثالثاً؛ **لأن الكون، من منظور تلك الرؤية، هو أصل الآلهة ومكمن انبثاقها؛ أي: أنه موجود قبل وجود الآلهة، حيث أن الإله في الميثولوجيا الإغريقية حادث لا قديم**. وهذه خاصة من خصائص تلك «الرؤية» تستوجب أن تراعى في ترتيب مكوناتها هي ذاتها، مع بحث سر هذه الخصيصة في الترتيب وتأثيرها في كيفية فهم الوعي الاغريقي للطبيعة والألوهية.

وهذا ما سنحرص على بيانه في المعبر الثاني الذي سنُشَغِّل فيه لحاظ التيوغونيا، حيث سنمتثل فيه لنظام الترتيب الأغريقي؛ فنبدأ بالطبيعة، ثم ننتقل منها إلى الألوهية، فالإنسان.

ـ ٢ ـ

التـكـويـــن

المعتقد الديني اليوناني وفق لحاظ الصيرورة التاريخية

كيف تشكل المعتقد الديني اليوناني خلال صيرورة تطور الوعي وتحولات البنية الاجتماعية والسياسية في بلاد الإغريق؟

تقوم الأنساق المجتمعية على عقد ديني يشكل نظام رؤيتها، بيد أن هذا العقد هو نتاج محكوم في بنائه بصيرورة تاريخية يوجهها ويتوجه هو نفسه بها، ومن ثم لا بد من إعمال لحاظ التكوين التاريخي في المعتقد لبيان كيفية بنائه وصيرورته؛ حيث نرى ذلك شرطاً ضرورياً لفهمه.

فكيف ينطبق هذا على موضوع المعتقد الديني؟

تبدو السياسة في التاريخ الإغريقي ذات تأثير كبير على عملية تكوين الفكرة الدينية، ولذا لا بد في تحليلنا لعملية تكوين المعقتد الديني من استحضار نمط بناء السلطة السياسية، وهذا الأمر موصول بحقل تاريخي طويل وممتد زمنياً، ولذا لكي نمسك بعملية التكوين التاريخي للمعتقد اليوناني لا ينبغي أن نبدأ باليونان خلال القرن

التاسع أو الثامن قبل الميلاد، بل يجب أن نوغل في الزمن السابق لهذه اللحظة التي كانت نظما شعرياً وسردياً لمعتقدات سابقة في التشكل.

كما لا ينبغي أن نحصر نظرنا في مرحلة الحضارة الميسينية؛ لأن كثيراً من الآلهة الوثنية التي نلقاها عند اليونان تعود إلى ما قبل وفود الهندو ـ أوروبيين وتشكيل تلك المرحلة الحضارية.

فما الذي ساد قبل مجيء الإغريق؟

كشفت الأبحاث الأركيولوجية التي اشتغلت في الجزر اليونانية عن وجود تمثلات واعتقادات دينية قبل بدء استيطان اليونان في تلك الجزر، **فخلال الألف الثالث قبل الميلاد سادت ديانة وثنية أمومية**؛ أي: تبدو فيها صورة الألوهية بجنس أنثوي. وما يؤكد ذلك، أن التاريخ حفظ تماثيل برونزية تكشف عن هذا المعتقد الديني القديم في بلاد الأناضول واليونان.

وقد استفهم العديد من علماء الأديان حول سبب تمثل صورة الألوهية في شكل أنثى، وقدموا تعليلات عديدة لتفسير هذا النمط في الاعتقاد، من بينها أن منطقة اليونان شهدت قبيل وبداية العصر البرونزي تطوراً اقتصادياً نوعياً، بالانتظام وفق نمط الإنتاج الزراعي. . . وقد انتقلت تقنية الزراعة إلى اليونان من بلاد الأناضول، لتغير ليس فقط من ملامح السطح الجغرافي للأرض، بل كان تغييرها عميقاً، حيث مس نظرة الإنسان إلى الوجود، حسب أولئك المتأولين لدلالة تأليه الأنثى وسموقها إلى مقام أعلى من مقام الإلـٰه الذكوري، إذ بما أن الزراعة تشد الإنسان وترهنه بقوى الطبيعة، فإن تمثل الإنسان للإلوهية كان تمثلاً أنثوياً وذلك لتقارب الرغبة في أن تكون الأرض خصبة معطاء، وبين طبيعة الأنثى

واقتدارها على الإنجاب؛ لذا كانت الآلهة ذات التقدير الأكبر في تصورهم إناثاً لا ذكوراً.

غير أن هذا لا يكفي لبناء الاستدلال إذ يمكن أن يُرَدَّ من داخل تاريخ الأديان، حيث نجد قبائل كانت لا تزال في مرحلة الصيد ـ أي: قبل الانتقال إلى نمط الإنتاج الزراعي ـ ولكنها مع ذلك تعبدت للأنثى ونظرت إلى طبيعة الجنس الأولوهي بوصفه الأنثوي لا الذكري.

ثم إن هذا لا يعني أن منطقة اليونان، في تلك اللحظة التاريخية، لم يكن في رؤيتها الاعتقادية حضور للآلهة الذكور، بل كان لها حضور مساوق للآلهة الأنثوية، بيد أن المرتبة الأعلى كانت للإناث. بمعنى أن ثمة تمايزاً وتفاضلاً من منظور جنسي. وقد وجدت الحفريات في جزيرة كريت مجموعة من الأصنام الذكورية إلى جانب الأصنام الأنثوية، وكان الذكر يتمثل في شكل ثور في تلك التجسيمات البرونزية.

ونجد أيضاً نوعاً من الإعلاء لأنثى على باقي الإناث فتظهر بوصفها الأم الكبرى. وأحياناً ما يتم تمثل الأرض نفسها بوصفها تلك الأم، ولذا يجوز لنا هنا أن نتأول «جايا» في تيوغونية هيويزود بوصفها من بقايا هذا التمثل الديني الأنثوي القديم؛ مع وعينا بوجود اختلاف جوهري بين مفهوم الألوهية ومفهوم «جايا» (الأرض) عند هزيود.

ومع تشكل الحضارة الميسينية ـ أي: بمجيء الهندو ـ أوروبيين، واستيطانهم في الجزر اليونانية ـ سيحدث تحول في نظام الاعتقادات الدينية. وهو التحول الذي يمكن أن نختزل أبعاده في فارقين اثنين: أولهما أن الشعوب الهندو ـ أوروبية ستحمل معها إلى

الجغرافية اليونانية معتقدات تمثل صورة الألوهية بوصفها جنساً ذكورياً.

والفارق الثاني الذي أخذ يظهر مع هذه الحضارة الميسينية، التي كانت قيد التشكل والتبلور في جدل مع السائد الثقافي الذي وَجَدَتْهُ متداولاً في تلك الجغرافية، هو أن القيمة لم تعد معطاة للآلهة الأرضية، كما كان الحال في المرحلة السابقة، بل للآلهة السماوية، وهذا مؤشر على انتقال من تمثل ديني وثني متمحور حول الأرض إلى وثنية تنظر إلى الوجود في بعده العلوي.

ومن هنا نفهم لماذا بدأ ـ خلال العصر الميسيني ـ الاصطلاح على الألوهية بلفظ «ثيوس» الذي من بين معانيه «الروح» و«النفس». إذ في ذلك يمكن أن نلمس نوعاً من الانتقال من الأرض إلى السماء، مع الإرهاص بتجريد مفهوم الألوهية، وإن كان هذا التجريد لا يعني منع فعل التجسيد؛ حيث نجد إيغالاً في تصوير الآلهة بفن النحت، وغيرها من الأشكال الفنية التصويرية..

لكن هذا التطور في التمثل الاعتقادي لا يعني أن الديانة الأمومية انتفت من الثقافة اليونانية، بل استمرت وخاصة في كريت، ولذا سيبدأ نوع من التثاقف والجدل بين هذين التمثلين الدينيين؛ أي: التمثل الهندو ـ أوروبي الوافد، والتمثل الاعتقادي الأمومي الذي ساد من قبل، ليثمر في العصر البرونزي المتأخر (١٥٨٠ ـ ١١٠٠ قبل الميلاد) مزيجاً تركيبياً يجمع الديانة الوثنية الأناضولية والديانة الوثنية الهندو أوروبية؛ حيث ألَّفَ الوعي الديني اليوناني بين آلهاته الذكور والآلهة الإناث التي وجد السكان السابقين يقدسونها.

ونشير هنا إلى أن الحفريات أكدت وجود هذه التعددية الوثنية القائمة على التركيب والتأليف بين الآلهة الأنثوية والآلهة الذكورية في

تلك الفترة التاريخية، وكان اكتشاف ألواح من العصر البرونزي المتأخر حاسماً، خاصة بعد تفكيك رموزها من قبل م. فينتريس، وج. تشادويك[1]، حيث ورد في هذه الألواح ذكر لأسماء آلهة من الجنسين (ذكوري، وأنثوي) مثل زوس، بوسيدون، هيرميس، ديونيزوس[2]، هيرا، أثينا، أرتميس..

كما يلاحظ في بعض هذه الألواح أن الأمر لم يكن مجرد جمع تركيمي بين الآلهة، بل ثمة **تخييل لعلاقات ناظمة بينها في شكل نظام أسري**. ففي إحدى هذه الألواح يبدو زوس مقترنا بهيرا، و«ديونيسوس يبدو - من خلال اسمه أيضاً - إبنا لزوس»[3].

وهكذا يمكن أن نستنتج أن اليونان عندما فكروا في الجمع بين آلهاتهم الذكور بالآلهة الإناث، التي وجدوها مقدسة لدى السكان السابقين لهم، قاموا بدمجها دمجاً جنسياً بآلتي الاقتران والتناسل، فنظموها من خلال مفاهيم العائلة والابوة والبنوة والأخوة... لكن هذا لا يعني أن مجمع الآلهة هذا بقي في حدود توليف قائم على علاقات تناسلية بين آلهة ذكور وأخرى إناث، بل حتى كبير آلهة اليونان؛ أي: زوس - تم في التمثل اليوناني تصويره بكونه أنجبته إلهة/ أم.

ومن ثم فالتفاضل لا يقوم على مجرد الأبوة والأمومة أو السبق في الميلاد.. بل بين هذا الجمع من الآلهة تاريخ من التجاذبات والصراعات التي ستفرز النظام التراتبي. وسيتبين خلال تحليل

(١) André-Jean-Festugiére, Pierre Léveque, Gréce Antique Civilisation-La religion grecque, Article in Encyclopedia Universalis. Paris 1995, corpus 10, p 825a.

(٢) بجلت الأورفية الإله ديونيسوس واتخذته مبدأ محورياً في معتقدها.

(٣) André-Jean-Festugiére, Pierre Léveque, ibid, p825.

المعتقد اليوناني عبر لحاظ «التيوغونيا» أنه إذا كان لفظ التيوغونيا في مدلوله اللغوي يفيد أنساب الآلهة، فإننا **سنحوله إلى لحاظ منهجي بناء على سرد هزيود؛ ومن ثم لن يكون تحديد دلالة الإلـه الإغريقي من منظور تيوغوني هو ضبط نسبه فقط، بل تحليل سيرة صراعه التي بها وحدها نفهم سر موضعه في نسق التراتب.**

ثم إن التأمل في مجمع الآلهة الإغريقية يكشف أن بعض الآلهة الإناث مسماة باسمين اثنين فـ«أثينا مثلاً هي نفسها بالاس، وبريزيفون هي ذاتها كوري»[1]. فهل يدل هذا على أن اليونان القادمين كانت لهم هم أيضاً آلهة إناث، ثم قاموا بمقابلتها بأخرى وجدوها سائدة في البلاد الجديدة التي استعمروها؟ أم أن تعدد التسمية مجرد نتاج لتباين اصطلاحات مناطق اليونان؟!

إن بحث تسمية الألوهية في الثقافة الإغريقية يكشف عن أسئلة إشكالية عديدة تستلزم معطيات أوسع لضبط إجابات موثقة. فالمتون القديمة تفتح أفق النظر خارج السياق الجغرافي اليوناني؛ حيث **نجد عند هيرودوت إشارة صريحة إلى أن رموز المقدس الديني في بلاد الإغريق بدأت بدون تسمية، ثم تم أخذ أسماء الألوهية من مصر تحديداً، لتوسم بها تلك الرموز**. يقول هيرودوت:

«وكان البلاسجة[2] قديماً كما عرفت أثناء إقامتي في دودونا، يقدمون القرابين كيفما اتفق ويتضرعون إلى الآلهة دون تسميتها، إذ لم يكونوا يعرفون أسماءها ولا يميزون إلها من آخر، وكان المألوف أن يسموها آلهة بمعنى «القدرة» لأنها هي التي رتبت أحوال العالم

(١) Ibid, p825c.

(٢) البلاسجة أو البلاجيون شعوب سكنت بلاد اليونان قبل مجيء الهلينيين.

على هذا النحو من الروعة. ثم بعد عهد طويل وردت أسماء الآلهة من مصر، وعرفها البلاسجة»[1].

في هذا النص السابق نلحظ إشارة صريحة إلى أن بداية تشكيل المعتقد الديني في الأرض اليونانية حصل فيه تأثير من الشرق (مصر). وهذا ما يؤكده نص آخر في الكتاب الثاني من «تاريخ» هيرودوت، الذي يقول:

«إن أسماء الآلهة كلها جاءت إلى بلاد الإغريق من مصر. وقد وجدت بعد البحث والاستقصاء أن هذه الأسماء مستمدة من أصل أجنبي، وعندي أن القدر الأعظم منها ورد من مصر. وحجتي في ذلك أن الآلهة التي يتوجه اليها الإغريق عدا بوسيدون وديوسكوري اللذين ورد ذكرهما من قبل وهيرا، وهيستيا وتيمس والجراسيسيات والنيريدات (حوريات البحر الأبيض المتوسط) كانوا معروفين في مصر منذ أقدم العصور. أما الآلهة التي يجهلها المصريون، فأخذها الإغريق، على ما أحسب عن البلاسجة، عدا بوسيدون الذي عرفوا به عن طريق الليبيين، وله عندهم أعظم مقام، كما أنهم الشعب الوحيد الذي يعبد إلها بهذا الاسم. ويختلف المصريون، بعد، عن الإغريق في أنهم لا يسرفون في تعظيم الأبطال، ولا يولونهم مكانة الآلهة السامية»[2].

ثم يقول هيرودوت، بعد أن أشار إلى أن أسماء الآلهة أخذها اليونان عن البلاسجة، وأن هؤلاء أخذوها من مصر: «أما أصل الآلهة وقدمها، أعني أن كانت قد وجدت منذ أن كان الزمن، والأشكال التي هي عليها، فقضايا لم تكن لتخطر للإغريق ببال،

---

(١) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) هيرودوت، م س، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

حتى البارحة إذا جاز التعبير. والحق أن هوميروس وهسيود كانا أول من بحث في أصل الآلهة وسلالاتها، ووصفها للإغريق، وحددا مراتبها وأخبرا عن أعمالها، وقد عاش هذان قبل نحو أربعمئة سنة، على ما أحسب، من مولدي»[١].

وما يؤكد وجود التأثير المصري في الميثولوجيا الدينية الأغريقية، المقارنة بين تفاصيل دقيقة بينهما، حيث نلحظ وجود تشابه يقطع بوجود التأثير على نحو جازم. نكتفي هنا على سبيل المثال بالإشارة إلى الصراع الذي يصفه هزيود في التيوغونيا بين طيفوي Typhoë وزوس، حيث نلحظ مطابقة تامة مع الفكر الميثولوجي الديني المصري القديم الذي يرد فيه وصف لصراع «مقارب في الأسماء وتفاصيل الحدث بين أوزيريس Osiris وطيفون Typhon»[٢]، الأمر الذي يؤكد وجود تأثير شرقي في صياغة الرؤية الدينية الأغريقية.

وبصرف النظر عن مدى صحة رأي هيرودوت القائل بأن الآلهة الأغريقية كانت بلا تسمية، فإن نصه هذا، ينضاف إلى ما بيناه سابقاً، استناداً على استحضار الكشوف الحفرية، ليؤكد أن بناء المعتقد الإغريقي خضع لصيرورة تاريخية معقدة تداخلت فيها عناصر مختلفة. بدءاً من المعتقدات الشرقية (مصر)، والديانة الأمومية التي سادت قبل استيطان الهندو ـ أوروبيين، ثم انضاف إلى ذلك ما جاءت به الوفود خلال تشكل الحضارة الميسينية ـ وهكذا استوى في الأفق الثقافي للبلاد الإغريقية ركام من التمثلات الاعتقادية استلزم

(١) هيرودوت، م س، ص١٥٨.

(٢) Antoine Mongez, Constantin-François, Chasseboeuf de. Volney, Encyclopedie Méthodique, tome 3: Antiquits, mythologie, diplomatique des chartres, et chronologie, Paris, p 28.

الضبط والترتيب، وهي العملية التي سميناها في كتابنا السابق بـ«الحاجة إلى تنظيم مملكة السماء»، الذي سيكون لحاظ التيوغونيا هو منهج الوعي الاغريقي في تنظيمها.

ويزداد هذا الخليط، الذي ميز مملكة المقدس عند اليونان، تعددية وتعقيداً، عندما ننظر إلى باقي عناصره؛ حيث لا نجد المركب الديني مكونا من شخصيات الألوهية فقط، بل في الألواح، التي استحضرتها الحفريات، إشارة إلى شخوص أخرى شكلت **جزءاً مهما من الرؤية الدينية لليونان، وهي الأبطال. والبطل في المنظور الميثولوجي الإغريقي نتاج تزواج بين الآلهة والبشر؛ أي: بين إله وامرأة كهيرقل، أو بين إلهة ورجل كأخيل**... وغالب الظن أن الأبطال شخوص حقيقية، تم تخلديهم وأسطرة حياتهم بعد وفاتهم، حيث نلحظ أن من بينهم على وجه خاص مجموعة من الملوك وأبطال الحروب والرحالة اليونان مثل هيرقل وجايسون وأوديب ونيستور... والظاهر أن كل مدينة يونانية كانت تخترع سرداً لكيانها الجمعي تستدخل فيه أبطالها المؤسسين، خالعة عليهم قداسة أسطورية.

وهذا ما جعل العديد من الباحثين يفسرون كثيراً من مكونات الأسطورة بالتاريخ الواقعي ذاته. لكن لا ينبغي الظن أن هذا التفسير ابتداع حداثي، بل هو نمط حاضر قديماً، فمنذ القرن الرابع قبل الميلاد نجد يوهيميروس **Euhemerus**، في كتابه «تاريخ مقدس»، يشير إلى أن أصل الآلهة رجال عظماء تم تقديسهم من قبل أقوامهم بعد وفاتهم. كما أن الروماني كينتوس إنيوس Ennius (٢٣٩ـ١٦٩ ق.م) يعد أشهر من قال بهذه النظرية ونافح عنها، كما كان أول من ترجم كتاب يوهيميروس إلى اللاتينية.

ويجوز أن نقول إنه بدءاً من هذه اللحظة التاريخية؛ أي: لحظة الحضارة الميسينية/الآخية، نجد الأساس الديني والأسطوري لليونان

قد اكتملت عناصره، حيث لا تكاد المراحل الحضارية اللاحقة تضيف جديداً، إذ «باستثناء أبولون وأفروديت»[1]، فإن كل الأسماء الكبرى لآلهة اليونان نجدها واردة في تلك الألواح التي استخرجتها الأبحاث الحفرية الدالة على لحظة الحضارة الميسينية، ومن ثم يجوز القول إن صورة الألوهية وبنيتها وعناصرها استقرت خلال تلك اللحظة المبكرة من تاريخ اليونان لتصير مرجعاً للمخيال الديني والأسطوري الإغريقي في مختلف لحظاته التي تتالت لاحقاً.

لكن هذا لا يعني أنه لم يحدث تغيير في البنية الدينية، بل الذي نقصده هو أن عناصرها لم تتغير، حيث مس التغيير علاقات تلك العناصر ونظام تراتبها لا هي ذاتها، ودليل ذلك أنه مع الغزو الدوري (القرن الثاني عشر قبل الميلاد)، لم تندثر المعتقدات الدينية التي تبلورت في العصر الميسيني، بل استمرت.

لكن مع إعادة تعديل في مكوناتها من حيثية نظامها التراتبي الاجمالي، حيث **عمل الدوريون على إعادة ترتيب مملكة الألوهية الإغريقية على نحو يرفع من الآلهة السماوية ويخفض الآلهة الأرضية.** فزوس، ذاك الإلـه السماوي، مثلاً «سيظهر متصدراً الجميع»[2] بينما بوسيدون، ذاك الإلـه الأرضي (إله البحر) ستنخفض مرتبه!.

كما لوحظ في المرحلة الدورية تأثير الشرق في الثقافة الدينية لليونان، حيث برز إلهان اثنان جديدان، هما أبولون وأفروديت (أي: عشتروت في الحضارة الفينيقية)، وهذا وذاك يؤكد نزوعاً ملحوظاً في الوعي اليوناني نحو تكثير الآلهة، واستقدام حتى رموز مقدسات الشعوب الأخرى واستدخالها في ثقافته.

---

(١) André-Jean-Festugiére, Pierre Léveque, Gréce Antique, ibid, p825c.

(٢) Ibid, p825c.

وتكشف طبيعة المعتقد الديني، في هذه اللحظة من سياق التطور التاريخي للعالم اليوناني، أن الثقافة الدورية كانت ذات نزعة أبوية؛ لذا ندرك سبب استنزال مقام الآلهة الأنثوية وتخفيضها؛ فحتى أبولون الوافد الجديد سيكون له مقام أرفع من الآلهة التي سبق تقديسها في بلاد اليونان.

وبعد عصر «الظلام» الدوري، سينبعث العالم اليوناني في القرن الثامن قبل الميلاد، محدثاً نهوضاً في الفكر (قصائد هومير وهزيود) وتحولا في الاقتصاد (تطور الصناعة الحرفية، وتكثيف التبادل التجاري)، وحراكاً في السياسة (تأسيس المدينة/الدولة)... ونلاحظ أن مختلف المؤرخين يقفون مشدوهين أمام لحظة الانبعاث هذه، ولا يجدون لها تعليلاً من داخل السياق اليوناني، وهي فعلاً لحظة ملغزة، اخترنا في كتابنا «في دلالة الفلسفة» تفسيرها بما سميناه بنظرية الوصل لا الفصل؛ أي: تفسيرها بالاتصال بالشرق، وهي الفرضية التي نعتقد أنها أكثر وجاهة واقتداراً على تفسير تلك اللحظة الملغزة في التاريخ الإغريقي من أي فرضية أخرى.

فما الذي حصل خلال هذه اللحظة التاريخية فيما يتصل بموضوع بحثنا؛ أي: صيرورة تكوين الوعي الديني؟

في القرن الثامن قبل الميلاد ستشهد مملكة الألوهية الوثنية، الموغلة في التعدد إلى درجة الالتباس والخلط، تطوراً جديداً؛ حيث يلاحظ أن كل مدينة يونانية ستأخذ بآلهة معينة فتقدسها بوصفها آلهتها؛ أي: أن ثمة استعمالاً سياسياً للدين تزامن مع انبثاق نظام المدينة/الدولة؛ كوحدة سياسية مستقلة، حيث كان الدين عاملاً مساهماً في إكساب المدن اليونانية لحمتها وتماسكها، لذا نلاحظ في هذه المرحلة ازدياد عدد المعابد، حيث اتجهت كل مدينة إلى منح معبوداتها أماكن خاصة لممارسة الطقس الديني؛ فحصل التنافس في

بناء الصروح والمعابد، وهذا ما حفز على تطوير الإنتاج الفني في مجال النحت والمعمار... وانتشرت خلال هذه الفترة أيضاً ظاهرة استشارة الآلهة في المعابد؛ فظهر نموذج العرافة المرتبطة بالمعبد، والزاعمة أنها تنطق بما يقوله الإلـٰه، وكانت معابد الإلـٰه أبولون النبوئي أشهر أماكن العرافة عند اليونانيين.

وخلال ذلك ستبدأ بذور نشأة الأدب اليوناني، حيث كانت أقوال العرافة، المثقلة بالترميز، وأناشيد التقديس، بما فيها من إيقاعية أسلوبية، كما كانت الاحتفالات الموسمية... المهاد الذي أطلق تلك الحالة الإبداعية الفريدة التي أثمرت الشعر والمسرح اليونانيين. ولذا صح أن نقول إنه من داخل المعبد وتقديساً للآلهة سيبدأ الأدب اليوناني في التشكل تدريجياً.

وفي هذه المرحلة التاريخية صارت الآلهة نفسها تنتمي إلى المدينة وتدافع عنها. وباتت عبادتها وتقديسها شكلاً من أشكال الواجب المدني.

ثم تطور الأمر مع المرحلة الأرستقراطية؛ فصار تكريم أبطال المدينة القدماء الذين تنتسب ـ أو تدعي الانتساب ـ إليهم تلك الأسر الأرستقراطية الحاكمة من جملة الطقس الديني. لكن رغم سيادة الأرستقراطية، فإنه يلاحظ خلال تلك اللحظة التاريخية وجود تمايز أو فارق بين التمثل الديني الأرستقراطي، والتمثل الديني الشعبي، حيث استمر الشعب في تقديس الآلهة الأرضية؛ كديميتر وكوري... كما أن ديونيسيوس (إله الخمر) سيكون له في هذه الفترة مقام متميز، يعلله بعض المؤرخين بسبب تطور زراعة الكروم.

لكن مع مجيء حكم الطغاة، الذين وصلوا إلى الحكم بمساندة شعبية، سيحصل انقلاب في مملكة الألوهية على نحو يناغم الانقلاب الحاصل في مملكة السياسة! حيث سيكون للآلهة الشعبية اعتبار أكبر، مما كان لهم من قبل خلال الحكم الأرستقراطي.

ـ ٣ ـ

التـيـوغـونـيـا

نظام المعتقد الديني اليوناني وفق سياق السرد الميثولوجي

أول ملحوظة تلفت انتباه الناظر إلى صيرورة تكوين المعتقد الديني الإغريقي هو الكثرة الكاثرة للآلهة. وبتشغيل لحاظ المقارنة انتهى كثير من مؤرخي الأديان إلى القول بأن **ليس ثمة دينٌ أكثر إغراقاً في الوثنية والتعدد من الديانة الإغريقية، إلى درجة أن هزيود صاحب «التيوغونيا»؛ أي: صاحب المرجع اليوناني الأول الذي اختص في تصنيف وترتيب أنساب الآلهة، اعترف بصعوبة تذكر اسم كل إله**؛ لأن «الآلهة كثيرة جداً» حسب قوله[1]!.

ويمكن **تعليل هذا التعدد بالنظر إلى طبيعة البنية الجيو ـ سياسية لليونان القديمة؛ حيث أن الانقسام إلى جزر منفصلة**، هيأ الإغريق نحو الانتظام في شكل مدن مستقلة سياسياً؛ الأمر الذي لم

---

(١) يقول هيزيود متحدثاً عن كثرة الآلهة الأغريقية: أما «أسمائها جميعاً فمما يشق على الإنسان ذكرها».

انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٩٤٣.

يكن يسمح بتوحيد وتجانس الكيان السياسي الجمعي في صيغة دولة مركزية، ومن ثم لم يكن يسمح بتحقيق اختزال وتوحيد شتات المعتقد ومقدساته؛ لذا نجد كل «مدينة وكل قرية، بل كل قبيلة... لها معبوداتها وطرقها الخاصة في التقديس والتعبد.

فالآلهة التي تحترم وتبجل في مدينة غير تلك التي تحترم وتبجل في مدينة أخرى»[١].

بل حتى عند اتفاق المعبودات في الأسماء، فإن الأساطير المفسرة لتلك المعبودات تختلف من مجال سياسي (مدينة/ بوليس[٢]) إلى آخر: «فأبولون ذلوس غير أبولون ذلفي، ولذلك كانت أسماء الآلهة تقرن بأسماء الهياكل التي تعبد فيها تمييزاً لها، وإذا تخاصمت مدينتان تتخاصم الآلهة الحافظة لهما»[٣].

ورغم سمو إلـٰه من الآلهة على غيره؛ كحالة زوس مثلاً، الذي يصفه هوميروس بـ«أب الآلهة والبشر»[٤]، فإننا نلاحظ أن كل مدينة كانت ترفع إلها خاصاً بها، تجعل له حظوة عندها بوصفه معبودها الخاص، وهكذا كانت إفسوس تعبد أرتميس، وبوسيدونيا تعبد بوسيدون، وساموس تعبد هيرا، ومدينة أثينا تعبد الإلهة أثينا، وإليوسيس تعبد ديميتر... إلخ.

بل بلغ أمر التعدد الوثني إلى درجة أن كل أسرة يونانية كانت تصطنع لنفسها إلها خاصاً بها، تقدم له القرابين، وتوقد له ناراً

---

(١) محمود فهمي، تاريخ اليونان، مكتبة ومطبعة الغد، القاهرة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ص٣٨.

(٢) لفظ بوليس يفيد في اللغة اليونانية المدينة، كما يفيد الدولة.

(٣) تاريخ اليونان، م س، ص٣٨.

(٤) Homer, Iliada, done into English, by Andrew Lange Walter Leaf, Macmillan & coltd, New York, 1965, ,vol 2, pp80-82.

مقدسة داخل المنزل وتتعهدها بالرعاية، وتحوطها بضروب من الطقوس الدالة على التقديس. ومن ثم لا غرابة أن يكون أول سمت يميز طبيعة المعتقد الديني اليوناني هو إيغاله في التعدد والتوثين إلى حد لم يبلغه أي مجتمع آخر.

إذاً لقد كانت طبيعة التكوين الجغرافي والسياسي لليونان، شرطاً مؤثراً في تعديد الآلهة، كما أن التكوين التاريخي للكيان اليوناني وطبيعة مراحل التشكل القائمة على هجرات وحروب خلطت شروط الاستقرار، وبدلت في التوزيع المكاني للقبائل عاملاً من عوامل التشتيت والتعديد، وهنا يتبين لنا **محدد من محددات خصوصية العقد الديني عند اليونان، وهو أنه لم يكن لديهم «كهانة» ذات نفوذ. كما لم يكن لديهم نص ديني مقدس جامع.**

غير أن هذا لا يعني أن الدين لم يمارس السلطة، بل نلحظ في كثير من لحظات التاريخ الاغريقي نهوض الدين بدور سلطوي، حيث اتحد بنظام المدينة/الدولة، فصارت تلك المعتقدات الدينية المتبناة من قبل سلطة المدينة مقدساً يعاقب على خرقه، غير أن هذا المقدس لم يبلغ ما بلغته مقدسات الاعتقاد عند الشعوب الأخرى، وخاصة الشرقية من نفوذ.

ولعل هذا المحدد هو الذي جعل إمكانية انطلاق الفكر الفلسفي، نحو التفكير في أصل الوجود بحس استدلالي، حيث لم يكن ثمة نص مقدس يكتفى بالإحالة عليه لاقامة الدليل. إذ بغياب النص صار العقل مرغما على تشغيل قدراته. وحتى الفلاسفة الذين اتخذوا من الميثولوجيا الدينية منطلقاً، لم يُنظر إلى مبادئهم ـ حتى من قبل تلامذتهم ـ نظرة تقديس، وهكذا نلحظ أن كل فيلسوف لاحق غاير سلفه وفارقه نحو تفسير فلسفي جديد للوجود.

والإيغال في تعديد الآلهة وتكثيرها جعلت الكثير من الباحثين في الحضارة الإغريقية، يحاولون بناء صنافات لتنظيم شتاتها، ويمكن أن نلقى مثالاً على ذلك، في طريقة تصنيف ول ديورانت الذي يقول:

«في وسعنا أن نلقى شيئاً من الترتيب والوضوح على هذا الحشد الكبير من الآلهة إذا نحن قسمناه تقسيماً مصطنعاً إلى سبع مجموعات: آلهة السماء، وآلهة الأرض، وآلهة الخصب، والآلهة الحيوانية، وآلهة ما تحت الأرض وآلهة الأسلاف أو الأبطال، والآلهة الأولمبية. وأما «أسمائها جميعاً فمما يشق على الإنسان ذكرها» كما يقول هزيود»[1].

غير أننا نلحظ أن كثيراً من مواضع هذه الصنافات لا يخلو من افتعال النظام في الشتات، والاعتساف على دلالات ورموز الفكر الديني الإغريقي لتوحيد متفرقاته. لذا أحسن ديورانت بالاحتراس بقوله بأن تقسيمه مصطنع!

وإزاء هذه الفسيفساء الدينية المغرقة في التنوع والتعدد، والموسومة بالنزوع نحو تأليه القوى الطبيعية وأنسنة الألوهية، لا بد من تحديد منهج دقيق لجمع هذا الركام الوثني وبيان أصوله والكيفيات التي حكمت تطوره، دون الوقوع في مزلق الاعتساف عليه، على نحو ما فعلت تقنية الصنافات؛ أي: أننا لا نرغب في افتعال طريقة لتنظيم شتات المعتقد الإغريقي، بل **سننتهج ما انتهجه الإغريقي نفسه في تنظيم مملكة سمائه؛ أي: آلية التناسل والصراع التي هي جوهر مدلول التيوغونيا. وجوهر لحاظنا المنهجي الثاني، الذي سميناه بناء على هزيود باللحاظ التيوغوني.**

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٩٤٤.

فما هي الدلالة المنهجية لهذا اللحاظ؟ وكيف ينبغي إجراؤه؟

يدل لفظ «التيوغونيا» في اللسان الإغريقي على «النسب» و«الأصل». وقد استعمله هزيود ليصف به مملكة الألوهية من خلال ضبط علاقات القرابة التي تربط بينها. وهذا يكشف أن الوعي الإغريقي استشعر الحاجة إلى تنظيم مملكة السماء، وترتيب الصلات بين مكوناتها. ويبدو هذا الوعي مباشراً وقصدياً عند هزيود. أما قبله؛ أي: مع هوميروس فيبدو السرد غير مرتهن ببحث مملكة الألوهية، لكن مع ذلك يمكن أن نلحظ بين ثنايا السرد حضوراً وإيضاحاً لعلاقات تلك المملكة الوثنية المثقلة بالتعدد والصراع.

لكننا لا نستعمل **التيوغونيا بمدلولها اللفظي، بل هي عندنا لحاظ منهجي يتسع لاستيعاب سيرة الإله بكل متعلقاتها**. ذلك لأن نظام تلك المملكة كما هو باد في متن هوميروس، ثم بشكل أوضح في متن هزيود لم يكن مبينا على أساس النسب فقط، بل أيضاً على تاريخ الصراع الذي تجاذبته الآلهة.

ومن ثم ففهم الإله الوثني الإغريقي يستلزم ضبط علاقات نسبه من جهة، ثم فهم تاريخه في الصراع مع غيره من الآلهة والبشر من جهة ثانية[1].

---

(١) استحضار سيرة الإله ضرورية لفهم سلوكه وموقفه. فلا يمكن مثلاً أن نفهم سبب غضبة إله البحر بوسيدون على أوديسيوس وتدميره لسفينته، خلال عودته من حرب طروادة، دون الانتقال إلى الكتاب العاشر من الأوديسة، حيث يذكر هوميروس: أن أوديسيوس كان قد اقتلع عين السيكلوب بوليفيم بن بوسيدون! ولا يمكن أن نفهم سبب إصرار بوسيدون على معاداة أوديسيوس، رغم تدخل الإله الأكبر زوس، دون استرجاع الميثولوجيا الأغريقة من بدايتها الأولى؛ أي: من صراع زوس ضد كرونوس وانتهاء الصراع بانتصار زوس، وتقسيم الكون إلى أقاليم ثلاثة فكان المحيط لبوسيدون، وعالم ما تحت الأرض لهادس، والسماء لزوس. إذ بهذا التقسيم نفهم منطق العلاقات الرابطة =

وهذا هو مدلول التيوغونيا كمنهج في كتابنا هذا، ولتطبيقه نحتاج إلى استجماع معطياته من المتن الميثولوجي الهوميري والهزيودي.

٣ ـ ١

المعتقد الديني من منظور المتن الهوميري

ما طبيعة الاعتقاد الديني المحايث لمتن هوميروس؟

بالرجوع إلى هوميروس نلاحظ أن محور متنه هو إشكالية الإنسان في صراعه الجدلي مع ذاته ومع الطبيعة والآلهة والقدر. هذه هي مكونات عالم الإلياذة والأوديسة، حيث أن كل ما يرد فيها، يأتي عبر منظار هذا الصراع البشري. ومن ثم لا تجد تفصيلاً للرؤية الدينية على نحو قصدي، إنما يجب التماس ملامحها المتفرقة عبر صيرورة ذاك السرد الملحمي.

لكن قبل هذا الالتماس، لابأس من إيراد موجز سردي لمتني الإلياذة والأوديسة:

٣ ـ ١ ـ ١ موجز الإلياذة:

الإلياذة نص ملحمي شعري ـ مكون من أربع وعشرين كتاباً ـ أو نشيداً ـ تبلغ أبياته حوالي ستة عشر ألف بيت من الشعر ـ لا يختص من حيث موضوعه بتقديم المعتقد الديني، كما أسلفنا القول، **بل هو في ظاهره تسجيل لحدث تاريخي هو الحرب الطروادية تحديداً التي دارت بين الآخيين والطرواديين**، قبل حوالي أربعة قرون من

= بين الآلهة، وفي الحالة التي نتحدث عنها هنا، فبما أن أوديـــوس على البحر يحق لبوسيدون أن يلحق به الأذى رغم رفض زوس؛ لأن سيادة البحر تعود إلى بوسيدون!

ميلاد هوميروس ـ وإذا أردنا التدقيق أكثر نقول إن هوميروس يمحور سرده الشعري على بعض أحداث السنة العاشرة من حرب طروادة التي دامت عشر سنين[1].

وقيل بأن السبب الذي أدى إلى اشتعال هذه الحرب الضروس هو انتزاع هيلانه زوجة منيلاوس ملك اسبرطة من قبل باريس نجل بريا ملك طروادة![2] فعزم منيلاوس على تدمير مدينة

(١) على مستوى الثراء الدلالي، لا بد من أن ننوه هنا إلى أن ثمة ملحمة سابقة زمنياً على الألياذة، هي ملحمة جلجماش البابلية، نراها أكثر ثراء في بعدها الفكري من الإلياذة، إذ هي مشغولة على نحو مباشر بسؤال الوجود والفناء، وممحورة كل السرد حوله؛ بينما يوغل هوميروس في وصف لحظات الاقتتال وتفاصيل المعركة.

(٢) هل هذا التعليل لسبب الحرب هو نوع من إدخال المخيل الروائي من قبل الشاعر أم هو بالفعل تسجيل لواقعة تاريخية؟

هل ترجع حرب ضروس دامت عشر سنوات إلى سبي أو هروب امرأة (هيلين) أم أن ثمة أسباباً سياسية أعمق بكثير من هذا الحدث الذي حتى لو صح يكون مجرد إشارة لبدء قعقعة السلاح لا سبباً لوقوع الحرب ذاتها؟

إن الظن الذي نرجحه هو أن هذا الحدث نتاج استعمال فني لوقائع التاريخ. وما يدل عليه هو أنني وقفت عند اللحظات المفصلية للمتن، فلاحظت أنها تكاد تكون كلها مبنية على ذات الطريقة المشغولة بالعلاقة الرومانسية:

فبالإضافة إلى تعليل الحرب بسبب انتزاع هيلين، ثمة لحظة مفصلية أخرى هي سلب أجاممنون لابنة الكاهن خريسيس التي كانت سبب تدخل الإله أبولون، ووقوع الهزيمة لجيش الإغريق، على نحو ما يسرده هوميروس في بداية الإلياذه. وإذا تقدمنا في السرد سنجد لحظة مفصلية أخرى، وهي اعتزال البطل أخيل المعركة، ورفضه المشاركة فيها، وكان السبب هو أن أجاممنون سلبه سبيته بريسيس.. وبهذا ندرك أن الشاعر لا يقتصر على نظم حوادث التاريخ بإيقاع القصيد، بل يحول وقائعه ويعيد صوغ فراغاته بمواده الخاصة التي تستجيب للعاطفة والشعور.

وهذا وذاك يرجع أن ثمة اشتغالاً فنياً روائياً يستثمر عاطفة الحب والجنس في بناء الحدث السردي. أما الأسباب الواقعية للحرب فتبدو في تقديرنا نزاعاً على مضيق الهلسبوت ومنطقة البحر الأسود. وما يؤكد ذلك أن جيش الإغريق كله اصطف عشر سنوات ضد طروادة التي ساعدتها مناطق آسيا الصغرى، وفي هذا الانقسام والتقابل ما يدل على وجود صراع على مناطق النفوذ، وليس صراعاً من أجل استرداد امرأة هاربة أو مسبية.

طروادة[1]، فجيش جيشاً بقيادة أخيه أجاممنون، مسانداً من قبل أصدقائه من ملوك اليونان.

لكن الحرب طالت سنوات، دون حسم، وكما أسلفنا القول إن هوميروس يركز على أحداث السنة الأخيرة، جاعلاً من خطأ أجاممنون محور قصته الملحمية، وقد بدأت الحكاية عندما لجأ الكاهن خريسيس إلى الإلـٰه أبولون يشكوه من أجاممنون الذي سلبه ابنته خريسيئيس Chryséis[2]، فما كان من هذا الإلـٰه ـ الذي يحب الطرواديين ـ إلا أن أنزل غضبه على الجيش الآخي فأصابه بوباء.

أحس أجاممنون بعظم الخطيئة وأن لا منجى من هذا الغضب إلا بإرجاع ابنة خريسيس، فأرجعها لكنه قام بسلب بريسئيس التي كانت سبية أشهر أبطال الإغريق أخيل؛ فغضب واعتصم بخيمته ورفض المشاركة في الحرب، وجأر بشكواه لأمه الإلهة ثيتيس، فطلبت من زوس أن ينتقم لولدها أخيل، فقام زوس بخداع اجاممنون فأوحى له في المنام بحلم يدعوه فيه للهجوم على الطرواديين، وأنه لو فعل ستسقط مدينتهم.

فنفذ أجاممنون الحلم، ولكنه فشل في الانتصار... .

فكر أجاممنون في التراجع عن القتال، لكن ديوميديس أحد قواده رفض، وأرسل أجاممنون إلى أخيل طالباً منه المشاركة في

---

(١) قبل القرن التاسع عشر كان المؤرخون يشككون في وجود مدينة طروادة، فكان الاعتقاد السائد هو أن كلام هوميروس عنها مجرد أسطورة وخيال شعري. لكن الأبحاث الحفرية، التي أجراها شليمان فيما بين (١٨٧٠ و١٨٩٠م)، حسمت الإشكال التاريخي حول واقعية مكان الحدث؛ حيث أكدت تلك الحفريات أن حديث هوميروس عن وجود مدينة اسمها طروادة بالقرب من مضيق الدردنيل وبحر إيجه حديث عن واقع حقيقي لا متخيل.

(٢) الظاهر أن خريسيئيس Chryséis ليس اسماً؛ اذ معناه باليونانية: ابنة خريسيس. لذا نجد بعض النصوص تقدمها باسم أسطينوبي.

القتال، عارضاً عليه أن يعيد إليه بريسئيس، رفض أخيل العرض. ويعود أجاممنون إلى القتال فيجرح، وتبدأ كفة القوة في الميل لغير صالح جيش الإغريق.

وهنا تتدخل الإلهة هيرا زوجة زوس لصالح الإغريق ضد الطرواديين، فخدعت زوجها الذي كان يساند الطرواديين، وأغرته، فدخل معها إلى المخدع، وبانسحاب كبير الآلهة زوس وانشغاله بمتعة الفراش سارت المعركة مساراً آخر، حيث انفسح المجال للإله بوسيدون ليدعم الآخيين ضد الطرواديين.

بعد استفاقته من ليل المتعة نظر زويس إلى مآل المعركة وغضب على الإلٰه بوسيدون، وطلب منه أن يبقى على حياد من الصراع الدائر بين الطرفين.

ومع تطور القتال أجاز أخيل لصديقه باطروكول أن يقود الميرميدون ليقاتلوا من جديد، وأعطاه عدته العسكرية الشخصية، فاستطاع باطروكول أن يقتل ساربيدون، ولم يستطع زوس فعل أي شيء لإنقاذه من قدره المحتوم، لكن باطروكول سيقتل بدوره من قبل هيكتور، الذي انتزع منه عدة الحرب التي كان ـ أي: باطروكول ـ قد استعارها من أخيل.

غضب أخيل بسبب موت صديقه باطروكول[١]، فنادى أمه الإلهة ثيتيس وطلب منها أن تطلب من الإلٰه هيفايستوس أن يصنع له

(١) ثمة تقارب مدهش بين ملحمتي جلجامش والإلياذة، فيما يخص لحظة موت الصديق. وقد توقف ويستر وولكوت عند المقارنة بين قطع سردية في الملحمتين، وخاصة مقطع موت أنكيدو، حيث يرثيه صديقه جلجامش بعبارة «كأسد زئر بصوته، وكلبوءة حرمت من شبلها». وهو الرثاء الذي يوجد ما يماثله في الإلياذة، في مقطع يرثي فيه أخيل صديقه باطروكول بذات الكلمات تقريباً، حيث يقول: «أسد سرق الصياد أشباله».
ومثل هذا وغيره يؤكد وجود أثر لتلك الملحمة البابلية في الثقافة الإغريقية.

عدة حربية جديدة، بدأ الإلـه في العمل، واكتملت العدة، فيعود أخيل إلى ساح القتال، ويقتل القائد الطروادي الشهير هيكتور (شقيق باريس)، منتقما لموت صديقه باطروكول، رغم أنه كان يعلم بنبوءة مقتله هو شخصياً بعد موت هيكتور.

وبمشهد حرق(١) هيكتور تنتهي الإلياذة(٢).

ولكن الحدث في تدافعاته وتعارضات الآلهة له خلفية أخرى، إذ تروي الأسطورة أن البدء الحقيقي للحكاية هو الخلاف الذي حصل بين الإلهات الثلاث هيرا وأثينا وأفروديت اللواتي دعين إلى عرس ثيتس. وغضبت الإلهة إيسيز Esis؛ لأنها لم تدع للعرس، فحضرت وبيدها تفاحة من ذهب، مكتوباً عليها «إلى الأجمل». رمت التفاحة بين الحضور، وتنازعتها الإلهات الثلاث (أفروديت وهيرا وأثينا).. وحتى لا يحدث الصراع بينهم، ذهبن إلى أجمل البشر باريس بن بريام ملك طروادة؛ ليحكم أيهن الأجمل.

قبل المهمة، لكنه قبل أن ينطق بالحكم، وعدته كل إلهة بوعد: فقالت هيرا سيكون لك المجد والملك. ووعدته أثينا بالانتصار

---

(١) من المرجح أن وصف هوميروس لحرق الموتى غير مطابق، ذلك لأن الإغريق في لحظة حرب طروادة، كانوا ـ كما أكدت الكشوف الحفرية (الأركيولوجية) يدفنون موتاهم، وليس كما هو الواقع في زمن هوميروس حيث ساد طقس حرق الميت. لذا لعل هوميروس بهذا التوصيف كان ينقل عادات واقعه لوصف أحداث الماضي.

(٢) يتوقف هوميروس في الإلياذة عند مشهد موت هيكتور. بيد أن قصة طروادة لها تتمة في «الأوديسا»، وكذا في «الإنياذة» لفيرجيل، حيث يُرْوَى أن جيش الاغريق لم يستطع دخول طرواده حتى اقترح أوديسيوس حيلة، إذ أرشدهم إلى صناعة حصان ضخم من الخشب، خَبَّأ بداخله أقوى وأشجع فرسان الإغريق، وأمر بقية الجيش بالانسحاب هارباً من أمام الطرواديين. وانطلت الحيلة، فَسحب أهل طرواده الحصان وأدخلوه إلى المدينة فرحين بالانتصار والغنيمة. وفي الليل خرج الفرسان من جوف الحصان الخشبي، وقتلوا الحراس وفتحوا الباب، فدخل الجيش الإغريقي على حين غفلة، واستولى على المدينة.

في الحروب، أما أفروديت فوعدته بأجمل نساء الأرض!

تردد باريس في الاختيار، فاقترح تقسيم التفاحة إلى ثلاثة أقسام، يعطي كل واحدة منهن قسماً، لكن أفروديت رفضت.. وبعد تفكير عميق، قرر باريس إعطاء التفاحة إلى أفروديت. وبمساعدتها استطاع أن يستميل قلب هيلين زوج مينلاوس. فكانت بداية الحرب!

٣ ـ ١ ـ ٢ موجز الأوديسة:

أما الأوديسة[(١)]، فيتمحور السرد فيها حول شخصية أوديسيوس، ملك أثيكا، العائد من معركة طروادة. وقد كان إلـٰه البحر (بوسيدون) غاضباً عليه. ويذكر هوميروس في الكتاب العاشر من الأوديسة أن سبب الغضبة هو أن أوديسيوس كان قد اقتلع عين السيكلوب بوليفيم ابن الإلـٰه بوسيدون![(٢)]. لذا خلال عودته من حرب طروادة وإبحاره صوب موطنه، عرقل هذا الإلـٰه الغاضب مسيره بالعواصف، فانتهى به المطاف إلى جزيرة منعزلة.

---

(١) نص شعري تتكون بنيته من أربع وعشرين كتاباً ـ أو نشيداً ـ كالإلياذة. وموضوعها أشبه ما يكون بموضوع السندباد في قصص «ألف ليلة وليلة». وصار لفظ الأوديسا في الاستعمال الأدبي رمزاً للارتحال والسفر المغامر.

(٢) «وانحنى الكاهن فعب من الدماء ما شاء، ثم قال لي:

ـ أوديسيوس! إنك تجتهد أن تعود أدراجك إلى بلادك، غير أن طريقك إليها محفوفة بالمكاره، ممتلئة بالعقبات؛ وإن لك فيها لعدوا لدوداً يتأثرك، ذلك هو نبتيون الذي أسخطته بما سملت عين ولده السيكلوب (بوليفيم).»

هوميروس، الأوديسة، وريني خشبه، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٥م، ص١٥٢.

نلحظ في النص أن الأستاذ خشبة استعمل اسم نبتون، بينما استعملنا نحن اسم بوسيدون. وهذا الاستعمال المزدوج شائع في الكتابة عن الأساطير، ويمكن تسويغه حيث أن الإسمين متداولين في التراثين اليوناني والروماني للدلالة على إلـٰه الماء او إلـٰه البحر. غير أن نبتون أكثر استعمالا في الثقافة الرومانية تحديدا، ثم تطورت دلالته ليصير بذات المعنى المعطى لـ«بوسيدون» عند الإغريق. لذا نفضل في سياق الثقافة اليونانية استعمال اسم بوسيدون لا نبتون.

ويبدأ هوميروس ملحمته هذه بمشهد جمع الآلهة، في غياب بوسيدون إلـٰه البحر الذي كان وقتها قد ذهب إلى إثيوبيا؛ حيث تساءل الإلهة أثينا:

«لماذا يُحتجز أوديسيوس في جزيرة منعزلة؟»[(١)].

ولماذا لا يُساعد ليعود إلى زوجه ووطنه؟

ويوافقها كبير الآلهة (زوس)، ويعتزم فعل شيء لمساعدة أوديسيوس. فيرسل هرميس[(٢)] إلى كاليبسو حورية البحر التي تحتجز أوديسيوس، آمراً إياها بإطلاق سراحه.

وأثناء ذلك تزور الربة أثينا جزيرة أثيكا موطن أوديسيوس، فترى زوجه المخلصة بنيلوبي محاطة في قصرها بجمع من الأمراء كل واحد منهم يطلب ودها للزواج بها، باعتبار أن أوديسيوس الغائب قد مات. وتتمنع بنيلوبي، بينما تظل شرذمة الأمراء في القصر يعربدون مسرفين في الملذات على حساب ممتلكات البيت. وبعد غياب عشرين عاماً (عشر سنين من حرب طروادة وعشر سنوات أخرى من

---

(١) د. عبد المعطي شعرواي، الاساطير الإغريقية ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢م، ص٣٠.

(٢) هرمس بن الإلـٰه زوس والإلـٰهة مايا ابنة الإلـٰه أطلس. تروي الميثولوجيا الإغريقية (عند هوميروس وهيزيود) لحظات من سيرته، حيث كان في البداية إلـٰهاً للرعاة، ثم ارتقى إلى أن صار رسول الإلـٰه زوس.
وفي طفولته سرق ماشية أخيه أبولون، حيث استعمل آلة الناي، فجعل الماشية المشدوهة بالموسيقى تسير إلى الخلف، حتى مدينة بيلوس. فتعذر بسبب طريقة سيرها تتبع آثارها. واشتكاه أبولون إلى أمه الإلـٰهة مايا وأبيه الإلـٰه زوس، فأمر هذا الأخير هرمس بإعادة الماشية المسروقة. لهذا نجد في المتن الميثولوجي أن هرمس يقدم أحياناً بوصفه إلـٰه اللصوص!
أما عن صفته كرسول ناقل لخطابات الإلـٰه زوس، فهي الوظيفة التي التصقت به أكثر، ومنها تم نحت مصطلح هيرمونيطيقا بوصفها علم تفكيك دلالة الخطاب وتأويله.

الضياع بسبب غضبة الإلـه بوسيدون)، صار الأمراء يلحون على بنيلوبي، بدعوى أنه أصبح من الواجب عليها أن تختار أحدهم ليكون ملكاً على أثيكا. غير أنها تتلكأ على أمل عودة أوديسيوس.

وتتصل أثينا بتيليماخوس ابن أوديسيوس، وتنصحه بأن يعقد اجتماعاً للشعب يطلب فيه المساعدة على مغادرة الأمراء/الخطاب.

ويفشل في ذلك.

فيجمع مجموعة من الشباب ويبحر في سفينة إلى جزيرة البلوبونيسوس بحثاً عن أبيه. وخلال تنقله بين الجزر يعلم أن أباه مسجون في جزيرة لدى كاليبسو التي تغريه بالزواج بها مقابل الخلود ودوام الشباب.

ويصل هرميس مبعوث زوس إلى كاليبسو ويأمرها بإطلاق سراح أوديسيوس، فتقبل مرغمة إخلاء سبيله. . . .

ويبحر أوديسيوس، ولكن بعد سبعة عشر يوماً تصادف أن رآه الإلـه بوسيدون وهو عائد من إثيوبيا، فأرسل عليه عاصفة بحرية حطمت سفينته، وألقت به عارياً على شاطئ الفايكيين. فيلتقي بملكهم، ويسرد عليه حكايته ومغامراته أثناء تجواله حتى احتجازه بجزيرة كاليبسو، ثم خروجه منها. . . .

وقد كان للفايكيين سفنا عجيبة تسير وتوجه نفسها بدون حاجة إلى تدخل بشري، حيث تعرف اتجاهها بقدرتها الذاتية. وبواسطة هذه المساعدة التي أسداها ملك الفايكيين لأوديسيوس استطاع أن يصل إلى موطنه أثيكا.

فماذا نلاحظ في هذا السرد الذي تقدمه الإلياذة والأوديسة؟

تباينت التأويلات في فهم رمزية السرد الهوميري. ونجد هذا التباين حاضراً منذ الفلسفة اليونانية:

فسقراط ينظر إلى أوديسيوس بوصفه بطلاً، غير أن جورجياس لم يقرأ فيه صفات النبالة والبطولة، بل انتقى من سيرته ما يكشف عن صفات أخرى (كذاب، مخادع، أناني...) وفي ذات السياق النقدي ذهب سوفوكليس أيضاً.

لكن لا ينبغي أن نقف عند حدود القيم المتعلقة بشخص أوديسيوس، وكيفية تمثلها وتأويلها فلسفياً، بل ثمة رمزية أخرى ذات أهمية وهي فكرة الارتحال ثم العودة إلى الوطن، حيث قَرَأَتِ الأفلاطونيةُ ـ بنزعتها المشدودة نحو الانتقال من عالم الحس إلى عالم المثل ـ في ارتحال أوديسيوس تعبيراً عن الرغبة في الانتقال من العالم المادي إلى الماوراء!

فصارت الرحلة الأوديسية من منظور أفلاطوني توكيداً على التوق البشري نحو الخروج من إسار الحس.

صحيح يسهل نقد هذا التأويل، من داخل تفاصيل وحيثيات النص الهوميري، فننتهي إلى القول بأنه استعمال أفلاطوني للنص وليس سرداً لمعطياته. لكن من زاوية أخرى، لا ينبغي أن نقرأ في تيهان أوديسيوس مجرد واقعة، بل ثمة رمزية ماثلة في كثير من اللحظات. **أهمها في تقديري هو حضور الفعل الإلـٰهي في التاريخ**. إن أرضية هوميروس حافلة بممثلين من كل جنس ونوع. فالآلهة والبشر والقوى الطبيعية والقدر... كل له مساحة على تلك الارضية. غير أن حضور الفعل الإلـٰهي في الحدث التاريخي من منظور هوميروس لا يعني حضور الإلـٰه المتسامي بأخلاقه، بل هو لا يفترق كثيراً عن البشر من حيث نوعية القيم. فالإلـٰه يفعل في التاريخ بغضب وحب وصراع وحسد وغيرة... .

٣ ـ ٢

المعتقد الديني من منظور المتن الهزيودي

في أواخر القرن الثامن وخلال القرن السابع قبل الميلاد، سيظهر هزيود بشعره التعليمي والديني. ويبدو في سياق المقارنة أنه كان لحاظ نقدي للسرد الهوميري، فلم يقبل ما فيه من اضطراب في تقديم الألوهية، ولا في فوضى العلاقات الناظمة بين عناصر الوجود؛ فقدم الآلهة كنسق منتظم متراتب.

يحذر هزيود من الأكاذيب المنشورة على الألسن؛ فيقول بأن الآلهة، التي أوحت له بنظم شعره، قالت له: «**نعرف كيف نخبرك بأكاذيب كثيرة تبدو بمظهر الحقيقة، ولكننا نعرف كذلك كيف ننطق بالحقائق عندما نريد**».

يبدو هزيود واعياً بعدم مصداقية ما يروى ويشاع عن الآلهة. لكن في العبارة ذاتها إيحاء واضح بأن الآلهة يمكن هي ذاتها أن تنطق كذباً!

فما الدليل على أن إيحاءها هذا إلى هزيود صادق لا كاذب؟!

لا يعطي هزيود لقارئه ضمانة واضحة على صدق وحيه، إلا قول الآلهة نفسه الذي يفيد في هذه اللحظة أنه إيحاء صادق! لكن في هذا التوكيد على احتمال كذب الآلهة، إشارة نقرأ فيها وعياً نقدياً من قبل هزيود بمجمل الميراث الشفوي الديني اليوناني.

وإذا كان متن هوميروس أوغل في سرد حكاية حرب طروادة (الإلياذة) والعودة منها (الأوديسة)، مشخصاً إشكالية الإنسان في علاقاته بمختلف تمظهراتها (إنسان/ إنسان، إنسان/ طبيعة، إنسان/ إله، إنسان/ قدر)، فإن متن التويوغونيا لهزيود سيمحور سرده على مسألة الألوهية تحديداً.

فما هي الدوافع التي استوجبت كتابة التيوغونيا؟

لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد من العودة أولاً إلى تلك الصيرورة التاريخية التي وصفنا بها كيفية تكوين المعتقد الديني الإغريقي، لنركز على اللحظة الأخيرة من عملية التكوين التاريخي بأنه خلال القرن الثامن قبل الميلاد، استوى المركب الديني اليوناني بوصفه من أكثر أشكال الاعتقاد الوثني تعدداً في المعبودات.

وهذا الخليط الفسيفسائي سيؤسس لمشكلة انتظام مملكة الآلهة، وهي المشكلة التي سعى هزيود في أواخر القرن الثامن وبداية السابع قبل الميلاد إلى محاولة معالجتها بمشروعه الديني الموسوم بـ«التيوغونيا»، التي تعني «أصل الآلهة وأنسابها»، وكذا في نصه الآخر «الأيام والأعمال» الذي نجد فيه تفصيلاً لأصل الكائن الإنساني وسيرته الصراعية.

وعلى المستوى الأول يمكن القول إن هزيود قصد إلى تنظيم عناصر مملكة الألوهية وترتيبها على نحو «يعقلنها» ببيان تراتب ميلادها وعلاقات القوة الناظمة بينها.

فكيف قارب هزيود عناصر الوثنية اليونانية ونظم علاقاتها؟

لا يبدو السرد الأسطوري عند هزيود مجرد حكاية، بل إنه سرد مسكون بمنطق محايث يقصد ترتيب الوجود الإلٰهي، وبيان علاقته بالوجود الطبيعي، فضلاً عن تسطير بعض المبادئ الأخلاقية.

فإذا كانت الـ«إلياذة» والـ«أوديسة» الهوميريتين مشغولتين خاصة بسرد تاريخ الأبطال (أخيل، هكتور، باطروكول، أوديسيوس...)؛ أي: تحليل إشكالية الوضع الإنساني بوصفه صراعاً مع الذوات والطبيعة والألوهية. فإن هزيود بدا في تيوغونيته مشغولا أكثر بسرد تاريخ الألوهية.

ومن ثم يشكل المتن الهزيودي مادة غنية لاستخلاص ملامح الرؤية الدينية اليونانية.

٣ ـ ٢ ـ ١ موجز الـ«تيوغونيا»:

ليست الآلهة أول الموجودات، بل يسبقها «الخاوس» أو(الهيولى) إذا استعملنا اللفظ الأرسطي.

ومن هنا نفهم دلالة لفظ «التيوغونيا» ـ أي: أصل الآلهة وأنسابها ـ الذي عنون به هزيود متنه. فالآلهة في المنظور اليوناني نتاج تناسلي جاء لاحقاً، وليس بدءاً أول، أو موجوداً أزلياً. صحيح أنه وجود خالد، ولكنه حادث وليس أزلياً، حيث كان البدء بـ«الخاوس»؛ أي: «المادة»، وهي كينونة عماء وفوضى لا ملمح لها ولا صورة؛ لكنها تستبطن بداخلها كل الأشياء التي ستوجد من بعد.

ثم تبدأ صيرورة التكوين بانقسام الخاوس، فيتشكل منه كائنان عظيمين، هما جايا وإيروس(١).

وهنا لا بد أن نستدرك بملحوظة من حيثية تكوين الأنطولوجيا في المتن الميثولوجي الإغريقي، وهي أنه بالجمع بين هوميروس وهزيود نجد أن ثمة أطروحتين لكينونة الوجود وبدء صيرورته:

- أطروحة تقول بأن في البدء كان الماء؛ أي: المحيط (أوقيانوس (أوسيون».

---

(١) نجد التفكير التيوغوني حاضراً أيضاً في العقيدة الأورفية، لكن التدقيق في الأصول المتبقية من السرديات الأورفية يكشف على الأقل خمس سرديات تيوغونية مختلفة في طريقة وتفاصيل سردها لبدء الوجود، نكتفي هنا بالإحالة على بحث مهم في المقارنة بين تلك التيوغونيات الخمس، ومحاولة استجماعها في «تيوغونيا أم»، وهو:

Spyrodimos Anemoyannis-Sinanidis, Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques, Kernos, 4 (1991), p83 - 90.

- وأطروحة تقول بأن في البدء كان الكاوس (العماء/الفوضى)، ثم «انبثقت جايا (الأرض)، وإيروس. وبعدئذ ولدت جايا كائناً سماوياً مساوياً لها ذاتها قادراً على أن يغطيها بكاملها هو أورانوس (السماء)...»[1].

كيف سارت عملية التكوين؟

نلحظ أن المنطق الذي نظر به **هزيود إلى عملية التكوين في البداية كان بدون تعليل سببي**، لكن بدءاً من استواء هذه اللحظة الأولى سيبدأ منطق جديد في الاشتغال في ميثولوجيا هزيود، **وهو الجنس والصراع**، وهو شكل من أشكال حضور العلاقة السببية لـ«عقلنة» تكوين الوجود الإلٰهي والإنساني.

فالتكوين الأنطلوجي من منظور هزيود قائم على رؤية جنسية/ صراعية. وهذا ما يتم تأويله بكونه رؤية إحيائية للوجود، حيث يتم تفسيره بناء على مشاعر شبيهة في إيقاع حركتها وقيمها الموجهة بالمشاعر الإنسانية، من ميل جنسي وعواطف الحسد والتنافس والغيرة والغضب....

ويمكن القول بأن هيزود قسم الآلهة إلى ثلاثة أجيال تعاقب النفوذ فيها وتناقل من جيل إلى آخر، إذ يرمز أورانوس إلى الجيل الأول، وكرونوس إلى الجيل الثاني، وزوس إلى الجيل الثالث.

فكيف تعاقبت هذه الأجيال؟

يحضر التعليل الجنسي منذ اللحظة الأولى للتكوين الأنطولوجي، حيث وَصَفَ هزيود أورانوس بأنه «شره للحب، حاملاً

(١) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١، الطبعة الأولى، ت: عبد الهادي عباس، دار دمشق ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧م، ص٣٠٥.

معه الليل، تقرب من الأرض واحتضنها، من هذا الزواج الكوني أتى إلى الدنيا جيل ثان من الآلهة، هي الأورايندات»[١].

أي: التيتان وهم ستة من الذكور، أولهم أوقيانوس وآخرهم كرونوس (أصغرهم وأقواهم). وستة من الإناث (ريا Rhéa وتيميز Themis ومنيموزين...).

كان **أورانوس** يكره أبناءه، وخاصة العمالقة الستة، لذا حبسهم في «تاتاروس»، وهي منطقة في أسفل الأرض. لكن جايا (الأم/الأرض) لم تكن تكره أياً من أبنائها، لذا قامت بطلب التيتان ليساعدوها ضد أبيهم، فرفضوا إلا أصغرهم (كرونوس)، الذي تصارع مع أبيه (أورانوس) وهزمه[٢]. ومن دم أورانوس نشأ العمالقة، وهم كائنات أشبه بالبشر، يلبسون جلود الحيوانات، وكانوا مقاتلين متوحشين، كما نشأ من دم أورانوس اليومينيدس وهن أشبه بالنساء، غير أن شعورهن كانت ثعابين تتلوى فوق رؤوسهن.

بعد هذا المهاد الأول، يسير هزيود بسرد أنساب الآلهة وتكوين الوجود بذات الطريقة القائمة على الجنس والصراع:

لما هزم **كرونوس** أباه، وأسقطه عن عرشه، صار هو ملك العالم، وتزوج بشقيقته ريا Rhéa وأنجب منها هستيا وديميتر وهيرا وهادس وبوسيدون، وكان كرونوس يعلم أنه سيلقى في يوم ما مصيراً مأساوياً على يد أحد أبنائه، فقام بابتلاع مواليده. «ولكن ريا المستشاطة غضباً اتبعت عندئذ مشورة جايا، وفي اليوم الذي وجب أن تلد فيه زوس، انكفأت إلى كريت وخَبَّأت الولد في مغارة... .

---

(١) ميرسيا. إلياد، م س، نفس الصفحة.

(٢) هزيود، الثيوغونيا ـ الأبيات ١٥٤ ـ ٤١٠.

وعندما كبر **زوس** أجبر كرونوس بأن يتقيأ إخوته وأخواته... وكدليل على العرفان قدم له هؤلاء الرعد والصاعقة، وبحصول زوس على هذه الأسلحة أصبح في مكنته منذئذ قيادة الفانين والخالدين... إلا أنه توجب عليه أولاً إخضاع كرونوس والتيتان، فتتابعت الحرب سجالاً لعشر سنوات، عندما ذهب زوس والآلهة الشباب يبحثون حسب نصيحة جايا لهم عن ذات الثلاثمائة ذراع الحبيسة من قبل أورانوس في أعماق الأرض، وبعد زمن قصير جندل التيتان ودفنوا...»[1].

هكذا انتصر زوس فصار «رب الأرباب، ملك الملوك، حاكم الأرض والسماء وما بينهما، صانع أقدار الآلهة والبشر. لم يصل زوس إلى هذه المكانة دون عناء أو نصب. اضطر إلى خوض معركة ضارية ضد والده الذي أنجبه. حارب جماعات المسوخ والمردة والتياتن والكوكلوبيس. انتصر عليهم جميعاً بفضل قوته وجبروته، وبفضل مساعدة بروميثيوس»[2].

يقدم هزيود بروميثيوس[3] بوصفه «تيتانا» Titane داهية، وصانعاً ماهراً، وبعيد النظر... بينما أخوه إيبميثيوس على النقيض من حيث الصفات والقدرات: فهو ساذج وبسيط، لا اقتدار له على كشف الحيل ولا صناعتها. إنما هو فقط تابع مخلص لأخيه بروميثيوس، الذي «أدرك بذكائه الثاقب أن النصر سوف يكون حليفاً لزوس في صراعه ضد التياتن، انشق عن صفوف زملائه... وقف في صف زوس. قدم له كل مساعدة ومعونة. أصبح ساعد زوس القوي.

---

(١) ميرسيا. إلياد، م س، ص٣٠٧.

(٢) الأساطير الاغريقية، م س، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٣) يعرف هزويد نسب بروميثيوس بأنه ابن التيتان يابيتوس من الحورية كلوميني.

وعقله المفكر. منحه زوس ثقته. جعله الأقرب إليه. أحب بروميثيوس أخاه إبيمثيوس»[1].

بعد انتصار **زوس**: «**قسم السيادة على الأقاليم الكونية الثلاثة بالاقتراع، فعاد المحيط لبوسيدون، وعاد الجحيم، أو عالم ما تحت الأرض إلى هادس، وعادت السماء لزوس، وعادت الأرض والأوليمب لهم مجتمعين**»[2].

هكذا انتصر زوس، فحكم العالم وسيره بنظامه، و«طهر الكون من شرور المسوخ والمردة والتياتن. وضع حدوداً للماء. حدد معالم اليابسة. نظم حياة الآلهة فوق قمة الأولومبوس. خصص مكاناً للجحيم. وآخر للنعيم. أسند إلى كل إلٰه وظيفة تليق بمكانته وقدرته. لم يبق حينئذ سوى خلق البشر وما يتبعهم من مخلوقات وكائنات على وجه الأرض»[3].

هنا يمنحنا كتاب «**الأعمال والأيام**» تفصيلات دقيقة حول إشكالية الوجود الإنساني وصيرورته ومأساة علاقته بالآلهة.

٣ ـ ٢ ـ ٢ موجز «الأعمال والأيام»:

يبدو هذا المتن مشغولا بالإشكالية الإنسانية، ومحايثاً بأهمية قيمة العدل لنظم علاقات الاجتماع، حيث ينبه هزيود قارئه إلى وجوب بناء نمط الحياة على نحو مختلف عن نمط العيش الحيواني:

«برسيوس! إنحت نصائحي في أعماق روحك، وأنصت إلى صوت العدل، وابتعد دائماً عن العنف... إنه مسموح للسمك

---

(١) الأساطير الاغريقية، م س، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) ميرسيا. إلياد، م س، ص٣٠٨.

(٣) الأساطير الإغريقية، م س، ص٩٤ ـ ٨٥.

والوحش والطير أن يفترس بعضها بعضاً؛ لأن لا عدالة بينها. أما الناس فقد منحهم زوس العدالة، وهي أغلى الخيرات».

وغالب الظن أن حضور فكرة العدالة في كتاب «الأعمال والأيام» ليس نتاج تأمل نظري فقط، بل هو أيضاً صرخة من هزيود ضد أخيه برسيوس الذي سلبه حقه في الميراث. وصرخة ضد قيم الاجتماع الإغريقي التي كانت في تلك اللحظة مغرقة في التأزم والصراع.

وهكذا إذا كان مبتدأ الإلياذة هو الحرب، فإن مبتدأ «الأعمال والأيام» هو العمل؛ أي: الزراعة، والعدل في العلاقة الاجتماعية والاقتصادية.

يقول هزيود:

«ليس ثمة أسهل لكَ من الإسراع في مسلك الرذيلة، إن طريقها قريب منا. ولكن الآلهة المخلدين قد أقاموا في طريق الفضيلة عرق الكدح وجعلوا الطريق المؤدي إليها طويلاً وكثير العوائق في بداية الأمر، ولكن عندما نصل إلى أعلاه، نلقاه سهلاً».

لكن رغم هذا الغطاء الظاهري الذي يلف المتن، يمكن أن نلمح بين تلافيفه العميقة مجمل الرؤية المثولوجية الإغريقية للكائن الإنساني، بدءاً من تحديد أصله وبيان صيرورة تكوينه التاريخي، وصولاً إلى اللحظة التي يصفها هيزود بتشاؤم بالغ؛ أي: المرحلة التي يعيش فيها.

في وصف بدء التكوين البشري، يقول هزيود بأن الإلـٰه زوس عهد بمهمة خلق الإنسان لبروميثيوس، وشقيقه البليد إبيميثيوس.

تقدم إيبيميثيوس بفرح لينجز المهمة، فبدأ أولاً بخلق الحيوانات والطيور، فوزع عليهم أقدر الصفات والقدرات: شجاعة

ودهاء وقوة في البدن، والفراء والريش والأجنحة... فلما جاء دور خلق الرجل لم يجد إبيميثيوس شيئاً، حيث لم يتنبه إلى استبقاء القدرات التي كانت بين يديه؛ حيث وزعها على الكائنات الحيوانية دون اقتصاد. فلم يكن بد من تدخل بروميثيوس لكي يصلح عمل أخيه. فنظر فلم يجد «أمامه سوى صفات الآلهة» فخلق رجلاً يمشي على قدمين، وببشرة لا فراء عليها ولا ريش، لكنه منحه النطق «بل كان على وشك أن يمنحه الخلود لولا تدخل زوس في اللحظة الأخيرة».

ومن الملاحظ «في الميثولوجيا.. لا فرق بين الرجل الإغريقي وآلهته في الشكل، والمظهر، والسلوك، والتصرفات. لافرق بينهما سوى أن الإلـٰه خالد لا يموت والرجل زائل ذائق الموت. لذلك أيضاً نجد الصراع دائماً أبداً بين الرجل الإغريقي وآلهته. فالإلـٰه يريد أن يفرض سلطانه على الرجل ويصنع له قدره. والرجل يريد أن يتحرر من سيطرة الإلـٰه ويصنع له قدره بنفسه»[1].

هذا الصراع بين الإلـه والإنسان يبدو واضحاً في صيرورة السرد، حيث تقدم الميثولوجيا الرجال بعد خلقهم الأول يعيشون على الأرض بلا حرب ولا ألم ولا مرض.. بينما استقرت الآلهة فوق الأولمب، وكان التيتان بروميثيوس يعيش متنقلاً بين الأولمب والرجال الموجودين على الأرض، حيث لم يكن يسمح له بالمكوث في الأولمب لأنه لم يكن إلها بل تيتانا.

ثم بدأت «المأساة الإنسانية» عندما «رغب أفراد البشر ذات يوم أن يعبروا عن إخلاصهم لرب الأرباب... قرروا إقامة وليمة وتقديم

(١) الأساطير الإغريقية، م س، ص٩٤ ـ ٨٥.

هدية لحاكمهم الأعظم. أحضروا ثوراً ثميناً، قوي البنية شديد البأس تكاتفوا من حوله وكتفوه أجهزوا عليهم بأسلحتهم البدائية. تجمعوا في شكل دائرة حول الثور المذبوح، رددوا في صوت واحد دعاء خالصاً إلى ملك الملوك.

انشرح صدر الحاكم الأعظم لنداء عباده.. لبى دعاءهم على الفور. نزل إليهم من عليائه. انتهت مرحلة الدعاء وعبارات المديح والثناء. جاء دور الأكل والشرب. اختلف الحاكم الأعظم وأفراد البشر على تقسيم الذبيحة. رأى أفراد البشر أن الهدف من إقامة الوليمة هو مشاركة الإلـٰه لهم، فلا بأس من أن يكون نصيبه من الذبيحة مثل نصيب كل منهم. رأى زوس أن الذبيحة هدية له وقربان إليه. فلا شك أنها من نصيبه وحده.

أخيراً اتفق الطرفان على أن يحكما فيما بينهما التيتان بروميثيوس.

أصدر بروميثيوس حكمه على الفور. زوس يمثل طرفاً وأفراد البشر يمثلون طرفاً آخر. والهدف من الوليمة هو المشاركة فلا بأس من تقسيم الذبيحة بالتساوي بين الطرفين، رضى زوس بحكم بروميثيوس ولم يكن أمام أفراد البشر سوى الخضوع والرضا، بدأ القاضي في تنفيذ الحكم. سلخ الذبيحة بمهارة بارعة وقطعها في سرعة فائقة. فصل العظام عن اللحم ووضعها على شكل كومة على يمينه. جاء بالأمعاء وبقية الأجزاء الداخلية الرديئة ولفها ـ في غفلة من زوس ـ حول اللحم الخالص. ووضعها على شكل كومة على يساره، ثم أتى بشرائح من اللحم ولفها ـ في غفلة أيضاً من زوس ـ حول العظام. نظر زوس أمامه فوجد كومتين. إحداهما أكبر من الأخرى. صاح قائلاً:

بروميثيوس. لقد رضيت بحكمك فكن عادلا في التقسيم. رد بروميثيوس في دهاء ومكر قائلاً:

ملك الملوك، يا حاكم الأرض والسماء لك الخيار. فأنت صاحب الأمر. فرح زوس. اختار الكومة الأكبر. حملها معه إلى قمة الأولومبوس. هناك فقط اكتشف خداع بروميثيوس. اكتشف أن الكومة الأكبر ليست سوى العظام مع قليل من شرائح الشحم. لذا نجد في الميثولوجيا أن الإغريقي اعتاد أن يأكل الأجزاء الطيبة من الذبيحة ويترك العظام والشحوم في المعبد قرباناً للإلٰه»[1].

تشكل هذه اللحظة بداية المأساة الكبرى للبشرية، بسبب الحيلة الماكرة التي قام بها بروميثيوس، التي أغضبت الإلٰه زوس.

إذ أطل زوس «على البشر من عليائه رآهم يستعدون لإشعال النار كي ينضجوا لحم الذبيحة الطري اللذيذ. ثارت ثورته.. سرت في جسده رعشة قوية وهو يصرخ ويقول:

لن يهنأ واحد منكم بذلك اللحم الطري. لن تنجحوا في إشعال النار... باتوا ليلتهم في البرد القارص. اختفت النار من مجتمع الرجال. أصبح الدفء حلما لذيذا بعيد المنال... .

لم يرض بروميثيوس أن يترك البشر يقاسون ذلك العذاب الأليم... صعد خلسة إلى السماء، انتهز فرصة انشغال زوس في تصريف شئون مملكته الإلٰهية، حمل قبساً من اللهب هبط في خفة

(١) الأساطير الإغريقية، م س، ص٨٥.
لكن لا بد هنا من تعليق نقدي، ذلك لأن صاحب كتاب «الأساطير الإغريقية» يورد الحيلة وكأنها كانت مخفية على زوس، بينما نرى في نص هيزيود عكس ذلك، حيث يفيد منطوق النص أن الأمر حصل وكأن زوس اختار كومة العظام وهو يعلم محتوياتها، حتى يسوغ غضبه!

إلى عالم البشر. أشعل افراد البشر جذوع الأشجار انتشر الدفء عل وجه الأرض»[١]؛ بفضل أعطية بروميثيوس[٢].

غضب زوس غضباً شديداً وقرر الانتقام من بروميثيوس ومن البشر على حد سواء، فصنع لهم الألعوبة الخطرة؛ حيث استدعى «ابنه هيفايستوس الإلـه القميء الأعرج، الفظ، من اعتاد أن يصنع للآلهة الدروع والحراب والأسلحة المدمرة المهلكة... أصدر اليه أوامره.. نفذ الإبن على الفور.. خلط حفنة من التراب بقليل من الماء شكلها في صورة إنسان. نفخ في صدرها فتنفست. وضع الكلمات في حلقها فنطقت. مر بكفه على وجهها فظهرت ملامح وجه نسائي مشرق جذاب. ثم جمع زوس مجلس الآلهة طلب من كل إلـه أن يمنح مخلوقة هيفايستوس صفة من صفاته. طلب من كل ربة أن تنعم على مخلوقة الإلـه القميء بنعمة من نعمها»[٣].

هكذا استوت امرأة بالغة الفتنة والجمال، فأرسلها إلى بروميثيوس محملة بجرة كبيرة مملوءة، يصف هزيود محتوياتها في

---

(١) الأساطير الإغريقية، م س، ص٨٧.

(٢) نلحظ عند أفلاطون في محاورة «بروتاغوراس» استحضاراً لأسطورة بروميثيوس على نحو تأويلي يكشف عن حس نقدي تجاه دلالتها، حيث يشير أفلاطون إلى أن حياة البشر لا يكفيها قبس النار ولا أدوات الصناعة، بل تحتاج إلى قيم ناظمة لوجودهم؛ أي: قيمة العدل. صحيح أن متن هيزود «الأعمال والايام» فيه توكيد على هذه القيم، لكن الربط الصريح بين عطاء بروميثيوس الذي كان عطاء أداتيا ونوعية الحاجة البشرية إلى العدل لا نجده واضحاً ولا صريحاً إلا في المتن الأفلاطوني. لكن لا بد من أن نقول أيضاً: أن أفلاطون في تلك المحاورة لا يقدم بروميثيوس كجاهل بحاجة البشرية، بل يقدمه بوصفه واعياً باحتياج الناس إلى القيم الناظمة لوجودهم السياسي؛ لكنه لا يستطع توصيل هذه القيم إلى البشر وتعليمهم إياها؛ لأن زوس يمنعه من ذلك.
ألا يصح أن نقول تعليقاً على هذا التأويل الأفلاطوني، بأن الإلـه في المنظور اليوناني معارضا لتوصيل القيم إلى البشر؟!

(٣) الأساطير الاغريقية، م س، ص٨٨.

متن «الأعمال والأيام» بأنها مملوءة بـ«الأمراض، والعمل، والأمل»[1]. لكن بروميثيوس بقدرته على التنبؤ رفض قبول المرأة وجرتها، فأرسلها زوس إلى أخ بروميثيوس إبيميثيوس الذي لم يكن تفكيره يمتاز بالقدرة على استباق المستقبل مثل أخيه، فقبل الهدية وتزوج باندورا. وقام بمعيتها بفتح غطاء الجرة، فخرجت الشرور والأمراض... وانتشرت في الأرض لتصيب البشر بكل الأدواء والمصائب. وحاول إبيمثيوس وباندورا غلق الجرة لكن بعد فوات الأوان، حيث أن جميع الشرور كانت قد انفلتت منها، ولم يبق فيها سوى الأمل.

هكذا انتقم زوس من البشر، أما بروميثيوس فقد قيده على جبل القوقاز، وأمر نسراً بأن يأكل من جسده في النهار، حتى إذا أتى الليل عاد جسد بروميثيوس كما كان، ليتجدد عذابه في النهار وهكذا دواليك.

ورغم أن زوس طلب من بروميثيوس أن يخضع له فيتوقف عذابه، إلا أنه رفض. وكان يعلم بقدرته على استشراف المستقبل أنه سيأتي يوم يتخلص فيه من عذابه، وسيكون مخلصه من ذرية زوس نفسه، كما أن زوس سينهزم في يوم آت، على يد الإلـٰه الحقيقي الذي سيصير هو حاكم الكون.

مع رفض برومثيوس أن يخضع لزوس، قرر هذا الأخير إفناء البشر بالطوفان، فأخبر بروميثيوس ولده دوكاليون، فلجأ صحبة زوجته «بيرها» إلى جبل بارناسوس، وجاء الطوفان فأغرق الأرض وفني البشر.

---

(1) Hesiode, Travaux 5.94 sq.

وأشفق زوس على دوكاليون وزوجه فتركهما، وبعد انحسار الماء نزل دوكاليون وبيرها ودخلا معبد الآلهة، فإذا بهما يسمعان صوتاً يأمرهما بإعادة تعمير الأرض من عظام الأم، ففسر دوكاليون القول بأن الأم هي الأرض وعظامها هي الحجارة، فغطى هو وزوجه رأسيهما بغطاء، وسارا في الأرض وأخذا يرميان الحجارة خلفيهما، فولد من حجارة دوكاليون رجال، وولد من حجارة بيرها نساء، ومن هذا الجنس البشري ينتمي كل سكان الأرض إلى الآن.

ماذا نلاحظ في هذا الموجز الذي اختزلنا به اللحظات الرئيسة للسرد الميثولوجي؟

- ٤ -

مفهوم «الرؤية إلى العالم» في المتن المثيولوجي الإغريقي

لجواب عن السؤال السابق، سنشغل المعبر المنهجي الثالث، وهو مقاربة تفاصيل ذلك السرد مقاربة تركيبية دلالية؛ وذلك وفق المكونات المفهومية الثلاثة التي تشكل «المعنى الكلي» أو «الرؤية إلى العالم» وهي الإله والكون والإنسان، مع التركيز على بيان طبيعة العلاقات والقيم الناظمة بين تلك المكونات الثلاثة.

٤ ـ ١ مفهوم الألوهية والكون (الطبيعة)

عوداً على بدء، نلاحظ خلال التحليل الذي قدمناه لصيرورة تكون المعتقدات الدينية في بلاد اليونان، أن عملية التكوين تلك أنتجت كثرة من الآلهة توزعت على مختلف الجزر اليونانية، ثم لما تشكلت المدن/الدول؛ كوحدات سياسية مستقلة استمر انقسام المعتقد الديني، وشتات مكوناته، حيث أخذت كل مدينة/دولة سردها الديني المؤسس لهويتها ونظامها الجمعي باستدخال أبطالها التاريخيين ضمن السرد الألوهي، **لكن التواصل التجاري وما رافقه**

من أسواق واحتفالات جامعة (الألعاب الأولمبية) جعل هذا الشتات يتقارب ويستشعر هويته المشتركة، فظهرت قصائد هوميروس وهزيود التي جمعت ونسقت الميراث الديني اليوناني، لتؤدي بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد، بالنسبة لليونانيين دورالصياغة الشعرية والسردية الحافظة للرؤية الدينية.

ويمكن أن نلحظ بوضوح أن الأساطير التيوغونية تتميز بمحاولة وضع نظام تراتبي للآلهة يحاول «عقلنتها»، إذ يصح أن نقول أنها لم تكن قبل هزيود منتظمة[1]، بل كانت شتاتا من المكونات الرمزية، التي لكل واحد منها وضعه وسرده، فلعل هذا الفراغ والشتات هو ما دفع هزيود إلى إعادة بناء المعتقد الإغريقي وضبط العلاقات الناظمة بين مكوناته.

فبأي منطق نَظَّمَ هذا السارد؟

في تلك اللحظة من تطور الوعي لم يكن بمكنة التفكير الإغريقي أن يفهم الوجود الإلـهي فهما تجريدياً، لذا نرى تمثله للإله لا يفترق عن وصفه للكائن الإنساني، سواء من حيث البنية الجسمية أو من حيث نوعية القيم الرابطة بينه وبين غيره، مع فارق في القوة والخلود عن الجسد الإنساني.

حيث يعتقد اليوناني أن قوة الإلـه وخلوده بسبب سيران سائل عجيب في عروقه لا يشبه الدم الذي يجري في الجسد الإنساني الفاني، لكن الإلـه في التمثل الاعتقادي اليوناني رغم خلوده فهو ليس قديماً، بل هو حادث؛ أي: مسبوق بالكينونة الطبيعية!

---

(١) يمكن أن نلحظ عند هوميروس أيضاً بعض التراتبات النظامية لمملكة الأولهية، غير أن مقدار ذلك أقل بالمقارنة مع هيزيود.

فالكون من حيث هو طبيعة موجود قبل وجود الآلهة والأنسان. ولذا نجد هوميروس ينظر إلى الماء كأصل للآلهة والبشر، وذلك من خلال أسبقية أوقيانوس.

كما أن الخاوس عند هزيود أسبق من الآلهة، وهذا السبق للكينونة الطبيعية في الوعي الإغريقي يلتقي مع كيفية نظرته إلى الدلالة الأنطلوجية للطبيعة (الفيزيس)، حيث يعتقد أنها كينونة قادرة على أن تَخْلُقَ وتُوجِدَ من تلقاء نفسها، حيث أن مدلولها في اللسان الإغريقي لا يفيد المادة فقط بل يفيد النمو الذاتي.

ومن هنا ندرك الصلة الوثيقة بين هذه الرؤية الميثولوجية إلى الطبيعة والرؤية الفلسفية التي جعلت المبدأ الطبيعي أقدر على تفسير التكوين الأنطلوجي.

غير أن هذا لا يعني أن الطبيعة في المنظور الإغريقي كتلة مادية من الأشياء، بل هي محايثة بأرواح، على نحو يكشف عن نظرة إحيائية للوجود الكوني.

وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى مولودها الأول؛ أي: الإلـٰه، سنلحظ تقارباً بينه وبين مولودها الحيواني أيضاً. فالإلـٰه من منظور الميثولوجيا الإغريقية، يتغذى كما يتغذى الكائن الحي، **ومن هنا نلحظ أهمية القربان في الطقس التعبدي اليوناني، حيث يعتقد الإغريقي أن الآلهة تتغذى بالدخان المنبعث من القربان المطبوخ، ولذا تتباين، في الطقس الديني، طريقة تقديم القربان بين طريقتي «الطبخ» و«الهولوكوست»**، إذ أن الطبخ يعني أن القربان يؤكل من قِبَلِ مُقَدِّمِيه، بينما لا ينال الإلـٰه منه سوى المقدار الذي يحترق بالدخان. بينما الطريقة الثانية في تقديم القربان؛ أي: تلك التي

يسميها اليونانيون بـ«الهولوكوست»[1]، فتعني تقديم القربان كاملاً للآله، وذلك بإحراقه كله؛ فلا يُستبقى منه شيء للأكل.

كما لم يكن في مكنة هذا الوعي أن يفهم العلاقات بين الآلهة خارج السقف الزمني للحظته التاريخية، التي لم تكن ترى من أنماط العلاقات سوى ما يربط العشيرة من قرابة، وما يصلها بغيرها من تعاون أو صراع.

وهكذا فكر نمط الوعي التيوغوني في تنظيم مملكة السماء وفق عملية الجنس والتناسل (القرابة)، وعملية التساند والصراع (تقاسم النفوذ والسلطة)، فكانت سماء الألوهية اليونانية انعكاساً مرآوياً للأرض بكل تفاصيلها وجدل قيمها.

وبناء على السرد التيوغويني يمكن إيجاز المكون الألوهي في اثنى عشر إلهاً، هي آلهة الأولمب الكبرى:

١ ـ زوس Zeus الإلـه الأكبر سيد السماء وما يعتمل فيها من سحب ورعود وصواعق.

يقول هوميروس في الإلياذة: «أن النصيب الذي حصل عليه زوس هو السماء اللامتناهية، بصفائها وغيومها معاً»[2].

٢ ـ وأبولون Apollon إلـه الشمس والنور، وراعي الفنون والشعر.

٣ ـ وبوسيدون Poseidon إلـه البحر.

٤ ـ وآريس Arès إلـه الحروب والمعارك.

٥ ـ وهيفايستوس Hépha]stos إلـه النار ومطوع المادة وصانع الأسلحة.

---

(١) أصل لفظ: «هولوكوست» إغريقي، وهو مركب من كلمتين: «أولوس»، وتعني: الكل، و«كوستوس»، وتعني: الحرق، فيكون المعنى حرقه كاملاً.

(٢) ميرسيا إلياد، م س، ص٣٠٥.

٦ ـ وهرميس Hermès رسول الآلهة وملهم الخطباء.
وينضاف إلى هذه الآلهة الذكور آلهة إناث هي:
٧ ـ أثينا Athéna إلهة الحكمة.
٨ ـ هيرا Héra أخت وزوجة زوس حامية الزواج.
٩ ـ أفروديت Aphrodite إلهة الجمال.
١٠ ـ هستيا Hestia إلهة المنزل وراعية القيم الأسرية.
١١ ـ وديمتر Déméter إلهة الحصيد.
١٢ ـ وأرتميس Artémis إلهة القمر.

كما أن هناك آلهة أخرى، لم يكن لها عند اليونان ذات قيمة الاثنى عشر السابق ذكرهم.

ويتصور اليونان الآلهة في مجمع على قمة جبل الأولمب، ونظام التراتب بينها يشبه النظام التراتبي الملكي، حيث نجد على قمة الهرم شخصية زوس، ثم تتتالى نزولاً باقي الآلهة.

ومن ناحية القيم: **لا يختلف الآلهة عن البشر، فهم خاضعون لشهواتهم من أكل وشرب وجنس... ولذلك فالقيم الأخلاقية في عالم الألوهية لا تختلف كثيراً عن قيم العالم البشري حتى في أشد حالاته إسفافاً وانحلالاً** (انظر مثلاً خيانة أفروديت لزوس في الكتاب الرابع عشر من الإلياذة.

وخيانتها لهيفايستوس مع الإلـٰه آريس، ورغم أن هيفايستوس ضبطهما متلبسين فإنه لم يفعل شيئاً سوى أن ألقى عليهما شبكة؛ ودعا الآلهة الأخرى ليروا الفضيحة، ليضحكوا على الإلـٰهين المتلبسين!

كما أن الآلهة الإغريقية تتعارك فيما بينها، وتتحاسد، كما تنغمس حتى في المنازعات البشرية، فتنتصر لهذا ضد ذاك، ولا يكون معيار تدخلها لصالح أحد من البشر بناء على قيمة من القيم،

بل معيارها في ذلك هو تقرب الشخص منها، وليس ثمة اعتداد بالأخلاق أو العدل. (فكراهية الإلهتين أثينا وهيرا لطروادة، لم تكن إلا بسبب مسابقة الجمال، عندما حكم باريس الطروادي لصالح أفروديت ضدهما!).

كما تقوم الآلهة الإغريقية بارتكاب جرائم لمجرد أسباب تافهة نابعة من غيرة أو حسد. (قتلت أرتميس أولاد نيلوبي لمجرد أن هذه الأخيرة تباهت عليها بجمال أولادها!).

وحتى كبير الآلهة (زوس)، يمكن خداعه (انظر مثلاً: في إلياذه هوميروس، كيف خدعت هيرا زوجها الإلٰه زوس وأغرته بزينتها فجذبته إلى فراشها، لتلهيه عن حرب طروداة، فتتمكن من تحقيق خطتها ضد الطرواديين).

والإلٰه يغدر ويخون، ويسرق، ويتصارع مع غيره من الآلهة. والإلهات تخون جنسياً أزواجها الآلهة، بل يمكن أن تخونهم مع الجنس البشري أيضاً، ومثال ذلك خيانة الإلهة أفروديت لزوس مع أنخيسيس (أحد أفراد العائلة الملكية لطروادة).

كما أن الآلهة تنزل إلى المعركة العسكرية الدائرة بين البشر، وتشارك فيها وتصاب أيضاً!

ومثال ذلك في الإلياذة أن المبارزة بين باريس ومينيلاوس كادت تنتهي بمقتل باريس لولا تدخل أفروديت، وفي المنازلة بين أخيل وأينياس كاد هذا الأخير يقتل لولا تدخل الإلٰه بوسيدون.

وقبل ذلك كان ديوميدس Diomêdes قد أصاب أفروديت عندما جاءت لإنقاذ إبنها أينياس Aineeas[1]... وإذا قرأنا أحداث اليوم

---

(١) تقدم الأسطورة الإغريقية أينياس ابن أنخيسيس Ankhesês والإلٰهة أفروديت، وقيل =

الرابع من الإلياذة، سنلاحظ أن الإلٰه زوس أجاز للآلهة التدخل في الحرب فاصطفت كل فرقة ضد أخرى، وهكذا نجد هيرا وأثينا وبوسيدون وهيرميس وهيفايستوس يساندون الجيش اليوناني، بينما آريس وأبولون وأرتيميس، وليطو، وأفروديت يساندون الطرواديين!!.

ونزول الآلهة لمساندة طرف ضد آخر ليس على أساس قيمي واضح، بل الأسباب في أغلبها ناتجة عن صراع شخصي أو أن الإلٰه يعبد من قبل طرف، ويعبد غيره من طرف آخر؛ فتوزعت الآلهة على الاطراف المتصارعة، بناء على هذا التعليل، وخاضت الصراع معها.

وإذا دققنا النظر في تفاصيل السرد الميثولوجي؛ سنلحظ أن الآلهة ليست كلها ذوات علم بالمستقبل، بل حتى الأحداث الجارية قد لا يعلمها الإلٰه، ولو كانت متعلقة به أو تخص أقرب الناس إليه! فآريس (إلٰه الحرب) مثلاً، تصوره الإلياذة بكونه لم يعلم بمقتل ابنه أسكالفوس!

ويكشف لنا المتن الهوميري لنا عن طبيعة رؤية الوعي الإغريقي إلى الألوهية، التي ألبسها هوميروس ذات القيم التي تسود عالم الإنسان، إذ تتجاذب الآلهة علاقات تنافس وصراع وتقاسم نفوذ حيث لا نلقى في هذا الجمع من الآلهة ما نلقاه في بعض المعتقدات الشرقية التي، رغم نزوعها الوثني، كانت ترفع إلها من بين الآلهة بوصفه كبيرها وصاحب النفوذ عليها.

= أن أنخيسيس (أحد أفراد العائلة الملكية لطروادة)، كان يوما فوق جبل إيدا فالتقته أفروديت، وهناك حملت منه بأينياس. ولما علم الإلٰه زوس بخيانتها غضب على أنخيسيس؛ فأذهب بصره، فظل أعمى طول حياته.

صحيح أن المعتقد الإغريقي يقدم زوس بوصفه كبير الآلهة، لكن رغم هذا التقديم فإنه لا يفيد هيمنة مطلقة، بل إن نفوذ زوس - بحسب المتن الهوميري - نسبي وليس مطلقاً. كما أن علاقته بغيره من الآلهة لا تكشف عن خضوع تام لسلطته. وهنا يمكن أن نستحضر من هوميروس ما يكشف لنا عن هذه النسبية في السلطة، من خلال تحليل تمرد بوسيدون على زوس، ورفضه امتثال أمره.

إلى درجة أن **بوسيدون زعم نفسه نداً لزوس، بدعوى أنهما معاً من نسل واحد، (أي: من تزاوج كرونوس وريا)**.

ويبدو في هذا الصراع نوعاً من تقاسم السلط، حيث يحاجج بوسيدون دفاعاً عن موقفه، بأن الكون انقسم إلى ثلاث مناطق نفوذ، فكان البحر مكاناً له، وكان الظلام من نصيب هادس، وكانت السماء وما فيها من غيوم وأثير من نصيب زوس، بينما بقيت الأرض وجبل الأولمب مشتركة بينهم جميعاً.

ونلمس في هذا التصور صياغة سياسية للسماء، وفق نظام المدينة الملكية اليونانية، كما أن التصارع والتباسات النفوذ انعكاس مطابق لتتشت المنظومة السياسية اليونانية، بفعل توزيعها على شكل جزر ومدن منفصلة متنازعة.

بيد أن داخل هذا التقسيم ثمة نفوذ آخر لعامل القدر، الذي أشرنا من قبل إلى أنه يعلو على نفوذ الآلهة نفسها، وهذا ما يضعف مقام الآلهة من منظور المعتقد الديني الإغريقي، حيث أن القدر يبدو في كثير من مقاطع السرد، ذا فعل حتمي لا راد له، ولو تدخل الإلـٰه نفسه.

٤ ـ ٢ مفهوم الإنسان

أما على مستوى الرؤية إلى الإنسان، فلا تختلف في شيء على مستوى القيم عن أي توصيف للسائد في علاقات الاجتماع البشري، فقيم الشجاعة والصراع والتنافس والخيانة والوفاء... حاضرة بكل تناقضاتها وتدافعاتها في كل مقطع من مقاطع السرد الملحمي، غير أن ثمة خاصة تميز فكرة **أصل الإنسان، حيث نجد إشارة إلى النسب المشترك بينه وبين الإله**[1]**، إذ هما معاً أبناء أوقيانوس**، حسب المتن الهوميري، كما أن السرد الهزيودي يؤكد حضور الصفات الألوهية في التكوين الإنساني (كمحاولة لإصلاح خطأ إيبيميثيس الذي بدد الصفات على الكائنات الحيوانية، ولم يستبق للإنسان شيئاً).

هذا على مستوى الأصل والقيم، أما على مستوى سرد الصيرورة الكاملة لأصل الإنسان، فإن ذلك مضمن في متن «الأعمال والأيام» لهزيود، على نحو ما وصفناه أعلاه، ويمكن أن نستجمع من السرد الهزيودي دلالة مفهوم الإنسان في الرؤية الدينية الإغريقية. وأهم مكونات البناء الدلالي لهذا المفهوم تبدو لنا في سرده لحكاية باندور، والأجيال الخمسة التي تميز صيرورة الجنس البشري (الذهبي، البرونزي، البطولي، ثم الجنس الحديدي).

ففي البدء كان الرجال[2] يعيشون لحظة الجنان، وهو العصر الذهبي للتاريخ البشري، غير أن صيرورة الزمن ستزيل هذا النمط في العيش، لينتهي إلى السائد زمن هزيود الذي يرمز إلى الجنس الحديدي، المنحط.

---

(١) حتى العقدية الأورفية تعتقد بازدواجية التكوين الإنساني، ومن هنا جاء توكيدها على آلية التذكر كسبيل معرفي، حيث يسترجع بها الإنسان الحقيقة من جانبه الآخر؛ أي: تكوينه الإلـهي.

(٢) لا وجود للمرأة في اللحظة الأولى للجنس البشري.

وبهذا نلحظ أن رؤية هيزود متشائمة لمسار الصيرورة البشرية؛ حيث يقدمها بوصفها نزولا وانحطاطاً لا تقدماً، فمن زمن الجنس الذهبي إلى الحديدي ثمة هبوط مستمر، غير أنه ـ او لعل بسبب هذا الانحطاط الذي حل بالبشرية، ضمن هيزود متنه «الأعمال والأيام» فكرة العدل كحاجة أساسية للعيش، حيث قارن بين نوعين من المدن: مدينة «الديكي» Δίκη؛ أي: التي يسودها القانون والعدل.

ومدينة «هيبريس» Ὕβρις؛ أي: مدينة الشر والعدوان؛ خاتما نصه بأن إنسان الاستقامة والعدل يفوز، بينما إنسان العدوان والشر يخسر كل شيء، ولا يعني هذا استعادة الزمن الذهبي، بل مجرد إصلاح نسبي للزمن الحالي.

ومن حيثية التكوين تتلخص الرؤية إلى الإنسان، وفق التمثل الديني الإغريقي، في كونه مركباً من ثنائية الروح والجسد. أما الجسد فينحل بعد الموت ويفنى. وأما الروح فتنزل إلى باطن الأرض حيث مملكة الموتى. وهذا العالم الآخر (هادس) المستقر في جوف الأرض ليس فيه منطق عادل للعقاب والثواب.

بل إن الآلهة تتصرف في عقاب هذه الأرواح أو إثابتها وفق أهوائها، فقد تعاقب الفاضل وتحسن إلى صاحب الرذيلة، لمجرد الهوى، أو سابق صداقة أو قربان، وليس ثمة مقياس للخير والشر يعاير بناء عليه الثواب والعقاب.

وقد لاحظ هزيود هذا التناقض الجوهري في التمثل الإغريقي لعالم «هاديس»، ولكن متنه لا يقدم معالجة جذرية لهذا الإشكال الوجودي، حيث إنه هو نفسه يقدم الإنسان ككينونة تقف مضادة للإله، وفي علاقة صراعية معه. حتى أننا نلحظ في سرده الميثولوجي أن السند المركزي للوجود الإنساني لم يكن الإله بل التيتان بروميثيوس!

خاتمة

إذا استرجعنا السردين الهوميري والهزيودي سنجد أن الرؤية الميثولوجية الإغريقية محايثة بحضور كبير لفكرة الموت والزوال. وهذا ما جعل العديد من الباحثين ينظرون إلى **فكرة الموت بوصفها أحد محددات الرؤية اليونانية إلى العالم**، وترد تلك الفكرة على نحو موصول بفكرتي **القدر، والتشاؤم** التي جعل منها فريديرك نيتشه إحدى خصائص النفسية الإغريقية.

ويبدو الموت، في السرد الهوميري، فكرة مخيفة (انظر خطاب أخيل لأوديسيوس حيث يوصيه بأن لا يتحدث عن الموت إلا برفق). ويمكن أن نذهب في التأمل إلى حد بعيد فنقول لعل حضور فكرة الزوال في الذهنية والنفسية اليونانية من بين الأسباب الحافزة لِأَنْ يبدأ التفكير الفلسفي في البحث عن الثابت وراء المتغير. فيصير الموت مجرد فناء للجزء أما السر الأنطلوجي فهو ثابت وخالد وأزلي (الماء عند طاليس، الأبيرون عند أنكسيمندر، الهواء/النفس عند انكسيمنس، الروح عند أفلاطون...).

ويتبين لنا بوضوح من خلال ملامح سرد هوميروس أن الوعي

اليوناني يقف على نظرية دينية مخترقة بتناقضات وتدافعات، ومشتتة على نحو غير قابل للاستيعاب والنَّظْم بسهولة. فكان **مشروع هزيود محاولة إصلاح محدودة، لكنها تؤكد أن القرن السابع قبل الميلاد شهد بلورة شروط ثقافية واجتماعية حافزة نحو إعادة النظر في الميثولوجيا الدينية، وهي الحاجة التي ستزداد إلحاحاً في القرن التالي (السادس قبل الميلاد) لتشهد انبثاق نمط جديد في التفكير، هو النمط الفلسفي.**

ومن حيث الترتيب التاريخي كانت أول خطوة في الإصلاح الفلسفي تصحيح الرؤية إلى الكون، وذلك ببلورة تفسير جديد، يحاول نزع الصبغة الإلٰهية عن بعض مكونات الظاهرة الطبيعية، وقد كان هذا مبتدأ نشأة الفلسفة والعلم معاً مع طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس... ثم انتقل إلى خطوة ثانية، جد متطورة نظرياً، وهي الإصلاح الفلسفي لمفهوم الألوهية ذاته، مع أكزانوفان وأنكساغور وسقراط وأنتيستين وأفلاطون...... فضلاً عن إصلاح قيمي لطبيعة النظم الواجب انتهاجها لتنظيم الوجود البشري مع الفلسفة الفيثاغورية، وخاصة الأفلاطونية.

إذ ضد تلك الرؤية الدينية المغرقة في التوثين وتعديد الآلهة، سيقوم الفكر الفلسفي لاحقاً، بمحاولة تصحيح نسق «الرؤية إلى العالم» المبني على الأساس الميثولوجي التعددي، وفي هذا السياق تندرج الرؤى النقدية التي بلورها أنكساغور وسقراط وأنتيسطين وافلاطون اللذين ناهضوا التعددية ولم يعترفوا إلا بإله واحد.

وتلك المواصفات التي ألصقتها الميثولوجيا بمفهوم الإله، جعلت الفلسفة اليونانية تدخل أحياناً كثيرة في صراع مع المعتقد الشعبي من أجل تنزيه الألوهية.

وهذا ما يقوله كزينوفان، منتقداً الديانة الإغريقية: «إن البشر العاقلين ينشدون عن الآلهة أشعاراً وقصصاً ذات فأل حسن وكلمات نقية... ولا يتحدثون عن معارك التياتن والعمالقة والقناطير التي هي من نسج خيال القدماء». ويقول أيضاً: «لقد نسب هوميروس وهيسيودوس إلى الآلهة كل ما يجلب العار على البشر: السرقة والفحشاء والخداع»[1].

لم يرض كزينوفان عن الطابع الناسوتي المبتذل الذي ألصق بالألوهية، كما انتقد تعدديتها، ودعا إلى عبادة إلٰه واحد، لا يشبه البشر في الهيئة والقيم السافلة، وإن نحا في تمثله له على نحو حلولي. مشككاً بذلك في التمثل الاعتقادي الديني الإغريقي لصورة الألوهية باعتبار أن هذه الصورة ليست حقيقية، إنما هي مجرد ترسيم خلعته المخيلة الإنسانية عليها.

وفي ذات السياق كان أفلاطون يشدد على عدم تدريس أشعار هوميروس للأطفال، بسبب ما فيها من إخلال بسمو الألوهية.

ومن هنا ندرك أن المشروع الفلسفي الإغريقي كان في عمقه محاولة لتصحيح «الرؤية إلى العالم» المحايثة في الميثولوجيا الدينية الإغريقية. بعدما كان هزيود خطوة في طريق الإصلاح بالقياس إلى هوميروس. بيد أنها كانت خطوة محدودة المدى من المنظور الفلسفي.

(١) الأساطير الإغريقية، م س، ص١٣.

الفصل الثالث

الفلسفة ما قبل السقراطية

المصادر، والإشكالات، والتأويل

أشرنا في المقدمة، إلى أن جمهور مؤرخي الفكر الفلسفي يقسم صيرورة الفلسفة اليونانية إلى ثلاث مراحل كبرى، هي:

أ ـ مرحلة ما قبل سقراط.

ب ـ ومرحلة الأنساق الكبرى، التي تبدأ من سقراط حتى مدرسة الإسكندرية.

ج ـ ثم المرحلة الثالثة، التي تبدأ من مدرسة الإسكندرية وتنتهي بانتهائها.

وبصرف النظر عن إشكالات هذا التقسيم، فالشاهد هنا أن **الفلسفة اليونانية تستغرق، بمجموع مراحلها الثلاث، مقداراً زمينا يزيد على ألف ومئة عام**. ومن ثم فإن موضوع بحثنا مفتوح على سياق زمني واسع يحمل تنوعاً معرفياً واسعاً أيضاً. وبالنظر إلى هذه الوساعة؛ لا بد لنا في كتاب يتقصد تحليل هذا المنجز الفكري من فعل الإيجاز والاختصار، لكن نظراً للإشكالات الكثيرة التي تحوط هذه اللحظة التأسيسية للوعي الأوروبي، لا بد من التوقف بأناة عند بعض المقاطع للتمكن من إيضاحها والاستدلال على الموقف الذي سنبلوره إزاءها.

فلنبدأ بتحليل ودراسة المرحلة الفكرية الأولى، بتوجيه اللحاظ وفق السؤالات الخمسة التالية:

ـ ما سبب تسميتها بـ«ما قبل سقراط»؟ وهل ينبغي أن نحصر الدلالة

في مجرد تسمية تدل على مؤشر زمني، أم أننا يجب أن نوسع منها لتشير إلى معنى فلسفي وليس فقط دلالة زمنية؟

- ماذا تبقى من الفلسفة ما قبل السقراطية من نصوص وشذرات؟
- وكيف تحددت دلالتها ومكانتها المعرفية خلال تاريخ الفكر الفلسفي؟
- وما هي العوائق التي تعترض قراءتها؟ وكيف يمكن تجاوزها؟
- وبأي منظور منهجي سنؤرخ لهذه اللحظة التأسيسية؟

ـ ١ ـ

في إشكال التسمية ووجوب وعي دلالتها الفلسفية وعدم الاقتصار على مدلولها الزمني

ظهر الاصطلاح الواصف لهذه المرحلة الفكرية بـ«الفلسفة ما قبل السقراطية» أول مرة عام (١٧٨٨م)، من قِبَلِ المؤرخ الألماني ج. أ. إيبرهارد J.A.Eberhard[1]؛ بمعنى أن هذه التسمية الاصطلاحية متأخرة جداً، إذ لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر، حيث لم يسبق أن استعمل وسم جماعي لهؤلاء الفلاسفة بوصفهم «ما قبل سقراط» قبل ذلك.

فأرسطو مثلاً يذكرهم في كتاب «الميتافيزيقا»[2] باسم الفلاسفة

---

(١) André aka, Claire Louguet, Qu'est-ce que la philosophie Présocratique, Presses Univ. Septentrion, 2002, p17.

(٢) من بين الآراء المفسرة لنشأة لفظ: «ميتافيزيقا» رأي يرجع النشأة الى أمر عرضي غير مقصود، ناتج عن أن الاسكندر الأفروديسي جمع كتاب الحروف الأرسطي، ورتبه بعد كتاب «الطبيعة» فصار اللفظ الذي يوسم به الكتاب ـ«ميتا ـ فيزيقا»؛ على اعتبار أن ترتيب وضعه جاء بعد كتب «الفيزيقا» (الطبيعة). وبما أن موضوعه هو الوجود الأول والإلهيات، صار تعبير «ما بعد الطبيعة» دالاً على موضوع للتفكير لا على ترتيب للأوراق والأسفار.

«الطبيعيين (الفيزيقيين»)، وغيره من المؤرخين والفلاسفة كانوا في الغالب يسمونهم حينا بتلك التسمية الأرسطية، وحينا آخر بوسم موضوعي مقارب للسابق هو (الفلاسفة الكسمولوجيون)؛ أي: نسبة إلى الموضوع الذي انشغلوا بالتفكير فيه، أو بالتسمية القائمة على تقسيمهم وفق انتمائهم الجغرافي (الأيونيون، الإيطاليون، الإيليون)، أو وفق التقسيم المذهبي (الفيثاغوريون، الذريون...). كما لا بد أن نشير هنا إلى أن التسمية المذهبية والمدرسية وكذا الجغرافية، نجدها مستعملة أيضاً عند أرسطو.

لكن تأخر استعمال اسم سقراط للدلالة عليهم كمرحلة سابقة عليه، لا يعني أن القراءة الأرسطية ومن قبلها القراءة الأفلاطونية، لم تستعمل الشخصية السقراطية علامة فارقة على النقلة الفلسفية من الفلاسفة الأوائل إلى لحظة فكرية جديدة، بل إن المتن الأرسطي كثيراً ما كرر فكرة النقلة أو التحول الذي ارتسم مع سقراط بالقياس إلى ما سبقه من نظام في التفكير.

لنتأمل في كتاب «الميتافيزيقا»، مثلاً هذه العبارة الأرسطية الدالة على استعمال اسم سقراط للدلالة على وجود فارق مرحلي بينه وبين من سبقوه:

«وكان أول ما حدث بعد ديمقراطيس آراء الهرقليين في أن سائر الموجودات دائمة السيلان، وأنه ليس فيها علم... **فأما سقراط فإنما تكلم في الأخلاقيات، ولم يتكلم بشيء في الطبيعة الكلية**»[1].

تَرِدُ هذه العبارة بعد فقرات حلل فيها أرسطو تطور الفكر الفلسفي ما قبل سقراط، ثم أورد هذا الأخير كعلامة فارقة على

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت ١٩٤٢م، ص٦٣.

مستوى نوعية الانشغال المعرفي، وقد فهم غالبية مؤرخي الفكر الفلسفي من هذا التحديد الأرسطي لطبيعة الانشغال السقراطي أنه نقلة على مستوى موضوع التفكير، حيث أنزل سقراط اهتمام التفكير الفلسفي من الكوسومولجيا، لقول أرسطو «**ولم يتكلم بشيء في الطبيعة الكلية**» إلى الاهتمام بالإنسان والأخلاق لقوله «**فأما سقراط فإنما تكلم في الأخلاقيات**».

وهذا الفهم الذي يضع سقراط فارقاً مائزاً بين لحظتين متمايزتين في تطور الفكر الإغريقي، هو ما نجد ديوجين اللايرسي يعبر عنه في سياق المقارنة بين أرخيلاوس Archélaüs وسقراط فيقول: «أرخيلاوس الأثيني أو الملطي... كان تلميذاً لأنكساغور وأستاذا لسقراط. لقد كان أول من جاء بالفيزياء من أيونيا إلى أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالطبيعي، فضلاً عن سبب آخر، وهو أن **هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي يُدخل سقراط الأخلاقَ**»[1].

هكذا نلحظ أن اللايرسي على وعي واضح بالتقسيم المرحلي لصيرورة الفكر الفلسفي الإغريقي بين ما بعد سقراط وما قبله، حيث جعل مع أرخيلاوس منتهى الفلسفة الطبيعية، لتبدأ مع سقراط الفلسفة الأخلاقية.

كما أنه بالإضافة إلى اللايرسي اختزل شيشرون في سقراط لحظة تحول جذري في الوعي الفلسفي عندما قال عنه إنه «أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»، وتتحدد دلالة هذا الإنزال بكونه اهتماماً بالمسألة الأخلاقية، بينما كانت الفلسفة ما قبل السقراطية كلها متجهة نحو الفلسفة الطبيعية!.

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquitéed Lefèvre, Paris 1840. p61.

كما نجد اسم سقراط دالاً على الفاصل المرحلي عند المؤرخين العرب القدماء، ويكفي هنا أن أستحضر قول المؤرخ جمال الدين القفطي في كتابه: «أخبار العلماء بأخيار الحكماء»: «وكان حكماء يونان يتحلون الفلسفة الأولى الطبيعية التي كان يذهب إليها فيثاغورس وثاليس[1] الملطيّ وعوام الصائبة من اليونانيين والمصريين **ثم مال متأخروهم إلى الفلسفة المدنية كسقراط** وأفلاطون وأرسطوطاليس وأشياعهم. وقد ذكر ذلك أرسطوطاليس في كتابه في الحيوان فقال لما كان منذ مائة سنة وذلك منذ **زمن سقراط مال الناس عن الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة المدنية** وانتهى إِلَى أفلاطون رئاسة علوم اليونانيين»[2].

وهذا ما يؤكد ما قلناه سابقاً، وهو أن عبارة «ما قبل سقراط» إن كان نشوؤها كاصطلاح واستعمالها لتوصيف المرحلة الفكرية الأولى للإغريق، قد حدث في القرن الثامن عشر، فهذا لا يعني عدم استعمال الشخصية السقراطية قبل ذلك؛ كعلامة فارقة على وجود نقلة معرفية جديدة ونوعية.

وعلى الرغم من أننا لا نسلم بهذا التوصيف المكرر في مختلف الكتابات التاريخية ونراه أبعد عن الحقيقة، حيث يكفي هنا لدحضه أن نشير إلى الفلسفة الفيثاغورية[3] التي كان توجهها

---

(١) ثاليس = طاليس.

(٢) جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخيار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص٢٧.

(٣) إن الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية لم يكن فقط من جملة انشغالات الفيثاغورية، بل هو توجهها الفلسفي الأساس. ويكفي للتدليل على ذلك هنا أن نشير إلى أن فيلسوفاً ومؤرخاً كبير من حجم شلايماخر أخذ يقسم اتجاهات الفلسفة ما قبل السقراطية، ويسمي كل اتجاه باصطلاح مميز تبعاً لطبيعة انشغاله الفلسفي، فلما جاء إلى الفيثاغورية لم يجد =

أخلاقياً، فإننا نورد القول الأرسطي، والتحديد المرحلي عند اللايرسي؛ كدلالة على وجود وعي جد مبكر بمفصلية اللحظة السقراطية في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، بصرف النظر عن حقيقة هذا التمفصل ومداه. هذا وإن كنا **نلحظ أن القفطي، استعمل بالاستناد على أرسطو، تعبيراً أدق في توصيف ماهية النقلة السقراطية** حيث قال: «منذ زمن سقراط مال الناس عن الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة المدنية»، حيث نرى أن تعبير **«الفلسفة المدنية»** أكثر دقة من الاقتصار على القول بأن مع سقراط انتقل الاهتمام الفلسفي إلى موضوع الأخلاق، رغم إمكان التوسعة الدلالية للفظ «أخلاق» من منظور الفلسفة العملية ليشمل موضوعات الفلسفة المدنية.

ولا شك أن تسمية فلاسفة المرحلة الأولى من تاريخ الفلسفة اليونانية بفلاسفة ما قبل سقراط، دلالة على محورية هذه الشخصية في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، بيد أن هذه المحورية نالت كثيراً من الانتقادات، بل يذهب كثير من الباحثين إلى القول بأن سقراط ليس شخصاً حقيقياً، بل مجرد شخصية متخيلة. ولذا لا عجب أن نلقى هذا الوسم الذي عُنونت به هذه المرحلة الفكرية محل اعتراض؛ إذ يرى عدد من المؤرخين أن من الأَوْلَى تسميتها بـ«فلسفة ما قبل أفلاطون»، على اعتبار أن سقراط لم يكتب شيئاً، وكل ما

= من وسم لائق بها غير وسمها بالاتجاه الأخلاقي. وهكذا نجده يقدم الفلسفة الأيونية الأولى بأنها «يغلب فيها الاهتمام بوجود الأشياء على وجود الأنسان... و... الفلسفة الدورية Dorian بوصفها تغلب الاهتمام بالوجود الإنساني على وجود الأشياء» ثم يقدم تطور المعرفة الفلسفية في المرحلة ما قبل السقراطية على نحو جعل الأيونيين الأوائل فيزيائيين، والفيثاغوريين أخلاقيين».

انظر نص شلايماخر في هامش رقم واحد في الصفحة الخامسة والثمانين بعد المئة، عند زيلر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd S.F.Alleyne, vl, ibid, p185.

نعلمه عنه مأخوذ عن رواة، وعلى رأسهم أفلاطون، الذي جعل كل كتاباته - باستثناء كتاب «النواميس» (القوانين) - نصوصاً يشغل فيها سقراط دور البطل في مخاصمة جدلية مع السوفسطائي.

ومن ثم فالصورة السقراطية، المتداولة في تاريخ الفكر الفلسفي، ندين بها للمتن الأفلاطوني تحديداً؛ ولذا وجب تغيير وسم هذه المرحلة؛ **فتصير معنونة بـ«فلسفة ما قبل أفلاطون»، لا بـ«فلسفة ما قبل سقراط»، على اعتبار أن الصورة السقراطية نفسها نتاج أفلاطوني.**

ومعلوم أن نيتشه في كتابه «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي»، أورد اللحظة الفلسفية التي سبقت سقراط بوسم مغاير حيث سماها «فلسفة ما قبل أفلاطون ». بينما نجده عام (١٨٧٥م) يتكلم عنهم بوصفهم «فلاسفة ما قبل سقراط» لا ما قبل أفلاطون[١]. غير أن هذا التحول في التسمية ليس ناتجاً عن نفي نيتشه وجود شخصية سقراط، بل السبب راجع إلى تغيير جوهري في رؤيته، حيث أعطى الأولوية لمفهوم «أصالة» و«تفرد» التفلسف، ناظراً إلى أفلاطون بوصفه أول فيلسوف انحط معه النظر الفلسفي ولم يعد أصيلاً متفرداً كحال سالفيه، بل صار نظراً تركيبياً يأخذ أفكار سابقيه ولا يضيف إليها جديداً سوى توليفها في نسق تلفيقي[٢].

فبأي وسم ينبغي وصف هذه المرحلة؟

هل نصفها بـ«ما قبل سقراط» أم بـ«ما قبل أفلاطون»؟

---

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens, ed. L'éclat, Paris, pp44-45.

(٢) يؤاخذ نيتشه أفلاطون عى أنه ليس فيلسوفاً أصيلاً، بسبب أنه قام بجمع وتركيب بين الفيثاغورية والهيراقليطية، بينما الفلاسفة الذين كانوا قبله كانوا فلاسفة أصلاء؛ لأن كل واحد منهم تبدى بتفلسف متميز متفرد.

لكن هل ينبغي أن نعير إشكال التسمية عناية، ونوغل في بحثه لتبرير خيار من هذين الخيارين؟

قبل إجراء التغيير في وسم هذه المرحلة يلزم أن نتساءل ابتداءً:

- هل سيفيد في تغيير صورة تلك الفلسفة ذاتها،
- أو في تبديل محتوياتها المعرفية،
- أو تغيير في فهمها وتأويلها؟

إن الإيغال في إشكال التسمية على النحو السابق، لا نرى فيه فائدة تستحق انتهاجه؛ لأن تغيير التعبير المشتهر (فلسفة ما قبل سقراط) بـ«فلسفة ما قبل أفلاطون»، لن تجاوز محصلته تبديل العنوان والتسمية، ومن ثم ليس له أي قيمة معرفية تستوجبه أو حتى تسوغه، إذ حتى لو غيرنا العنوان فإن ما صدقه؛ أي: الفلسفات التي سبقت سقراط وأفلاطون زمنياً، لن يحصل فيه أي تغيير. ونقصد بتلك الفلسفات الاتجاهات الفكرية الرئيسة التالية:

١ ـ طبيعيو أيونيا، الذين انشغلوا ـ حسب الشائع في المتن التاريخي والفلسفي ـ بالبحث عن الأصل المصدري الذي انبثق عنه الوجود.

٢ ـ الفيثاغوريون الذين نظروا إلى الوجود بوصفه تعبيراً عن انسجام عددي.

٣ ـ الإيليون، الذين ميزوا بين العالم العقلي والعالم الحسي.

٤ ـ الذريون الذين فسروا الوجود على أساس تكوينه الذري[1].

---

(١) ثمة من الفلاسفة والمؤرخين من يرفض إدراج الفلسفة الذرية ضمن المرحلة ما قبل السقراطية والأفلاطونية، بدعوى أن هذه الفلسفة مزامنة ومناهضة للتوجه الأفلاطوني المثالي. ومن بين من يتبنى هذا الموقف في اللحظة المعاصرة، وينافح عنه بشدة، الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفري Michel Onfray. والحقيقة أن التزامن بين الفلاسفة =

إنها الاتجاهات الفلسفية الرئيسة التي تشغل تلك المرحلة الفكرية التي سبقت اللحظة السقراطية/ الأفلاطونية، ومهدت لها.

ومن ثم فحتى لو تبدل وصف المرحلة من وسمها بـ«ما قبل سقراط» إلى وسمها بـ«ما قبل أفلاطون»، فلن ينتج عنه أي تغيير في تعداد تلك الاتجاهات؛ لأنها كلها سبقتهما (أي: سبقت سقراط وأفلاطون) إلى الظهور في ساح الفكر اليوناني.

وقد يلاحظ القارئ أننا استثنينا المذهب السوفسطائي، بينما تكاد تجمع الدراسات التاريخية على إدراجه ضمن فلسفات ما قبل سقراط، واستثناؤنا هذا راجع إلى اعتقادنا بأن السوفسطائية تنتمي فلسفيا إلى الآنية الدالة على الشك في الناتج الإدراكي المتحصل في مرحلة الوثوق، كما بَيَّنَّا في مدخل الكتاب.

إذاً فالإيغال في النقاش بقصد تبديل التسمية من فلاسفة «ما قبل سقراط» إلى «ما قبل أفلاطون» نراه وقوعاً في مشكل زائف لا يستحق سكب المداد فيه؛ لأن تغيير الاسم، كما بينا سابقاً، لن يحدث أي تغيير في الجسم الفلسفي لهذه المرحلة، حيث أن الاتجاهات الفكرية الأربعة لن تزيد ولن تنقص إذا غيرنا مؤشر التسمية من «ما قبل سقراط» إلى «ما قبل أفلاطون»، بل حتى الاتجاه الخامس الذي تضيفه مختلف كتب التأريخ؛ أي: الاتجاه السوفسطائي، نراه قابلاً للاندراج سواء سَيَّجْنَا «الما قبل» بسقراط أو بأفلاطون.

= الذريين وأفلاطون واقعة تاريخية لا ننفيها؛ غير أننا لم نأخذ بها في ترتيب تاريخنا لسبب نوجز القول فيه هنا بالاكتفاء بالاشارة إلى أن سبب إيرادنا للفلسفة الذرية ضمن الفلسفات ما قبل السقراطية، هو أنها ركزت اهتمامها على سؤال «الأرخي»؛ أي: المبدأ التكويني للأنطولوجيا.

هذا من جهة الوسم الزمني للمؤشر، **أما من حيثية الدلالة**، فإن القول بما قبل سقراط ـ أو القول بما قبل أفلاطون ـ له في تقديرنا معنى فلسفي يجاوز قيمته كمؤشر زمني. وهو ما نريد التنصيص عليه هنا لضبط كيفية فهم هذه اللحظة التاريخية التأسيسية.

فماذا نقصد بـ«الما قبل» من حيث هو ذو دلالة فلسفية، وليس فقط مؤشراً زمنياً؟

ينبغي أن نعي لهذا الدال اللفظي الزمني (الما قبل) معنى آخر، غير القبلية الزمنية، وهو أن هذه المرحلة الفلسفية ما قبل السقراطية، لحظة فلسفية سابقة، لها استقلالها الفلسفي الذي ينبغي أن لا يتم تغييبه ونفيه بتأويلها وكأنها مجرد لحظة ناقصة تجد اكتمالها الفلسفي في اللحظة التي تلتها.

فالسبق هنا لا يعني الخفض والمفاضلة، كما هو حاصل في التقليد الفلسفي الكلاسيكي، كما لا نذهب مذهب المفاضلة المعكوسة، كما هو الحال عند نيتشه، بناءً على مفهوم الفردية أو أصالة التفسلف، أو عند هيدغر، بناء على مفهوم تذكار الأنطلوجيا ونسيانها؛ بل السبق عندنا بمدلول استقلال تلك اللحظة الفلسفية عن لاحقها؛ أي: بوصفها لحظة دالة على الوثوق في إمكان تحصيل إدراك الوجود، التي استوجبت أن يلحقها الشك السوفسطائي؛ حتى تتمهد الارضية لقيام إعادة البناء السقراطي على أساس فكرة الماهية كمطلب، والجدل والمنطق كمنهج.

وعندما نقول باستقلالها؛ **فإننا نرفض هيمنة التأويل الأرسطي**، إذ ظل النظر التأريخي خاضعاً لهذا التأويل، فقدم فلسفات ما قبل سقراط بوصفها محاولات بدائية للتفكير الفلسفي، الذي لن يشهد لحظة نضجه إلا مع الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون، وأرسطو).

ومن ثم لم تكن الرؤية التاريخية تحمل تقديراً أو تثمينا لأفكار الفلاسفة الأوائل فحسب، بل لم تكن تحرص على بيان خصوصيتها كمرحلة مستقلة في لغتها الفلسفية، ودلالتها المعرفية عن اللحظة الأرسطية.

وآية ذلك أن التقليد اتجه نحو قراءة هذه المرحلة الأولى من تاريخ الفكر الفلسفي بوصفها لحظة بدائية، فصارت المرحلة الثانية تقرأ بوصفها تصحيحاً للنظر الفلسفي القديم واكتمالاً له، وهذا هو جوهر التأويل الأرسطي للفلسفة القديمة، الذي «يكاد» يحصر منجزها المعرفي في تأسيس نظرية العلة المادية. بينما نحرص عندما نركز على مؤشر الـ«ما قبل» على التوكيد على استقلالية هذه اللحظة الفلسفية، سواء من جهة سؤالها الإشكالي، أو من جهة خصوصية جهازها المفاهيمي ونمطها في التفكير، وهذا ما سنبينه عندما نصل إلى تأسيس التأويل البديل للقراءة الأرسطية.

بيد أنه رغم قولنا بعدم جدوى تغيير الاسم، فإننا في سياق ضبطه، **نفضل التمييز بالنعت لا بالاسم. وهكذا لا نسميها بـ«فلسفات ما قبل سقراط»، بل بـ«الفلسفات ما قبل السقراطية»**، وذلك للدلالة الفلسفية التي نقصد بيانها. كما أن وسمنا هذا يبقى جائزاً، سواء كان سقراط شخصاً حقيقياً، أكل ومشى في الأسواق، أو كان مجرد شخصية تمثيلية متخيلة ابتدعها أريسطوفان وأفلاطون. فعندما نقول بـ«ما قبل السقراطية» فإننا لا نتكلم عن سقراط وحده بل حتى عن أفلاطون وأرسطو، حيث نعتقد أن هؤلاء الثلاثة علامة على نزوع فلسفي مشترك، يمكن وسمه بالنزوع السقراطي.

وذلك لأن الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، تجدا ركيزتهما في النظرية المنسوبة إلى سقراط؛ أي: نظرية الحد الماهوي، التي

نرى أنه بدونها لم يكن ثمة إمكانية منهجية لتأسيس المثال المفارق (الترانسندنتالي)[1] الأفلاطوني، كما لم يكن ثمة إمكانية لتأسيس المنطق الصوري الأرسطي، بما هو منطق يطلب الحد الكلي.

ومن ثم سنحرص في بحثنا على استعمال تعبير «ما قبل السقراطية». وإذا أوردنا العبارة الأخرى؛ أي: «ما قبل سقراط» للدلالة على تلك المرحلة، فإننا لا نعني الشخص، بقدر ما نعني النزوع الفلسفي الذي صار رمزاً عليه.

---

(١) نرى أن لفظ الترانسدنتالي يمكن أن يترجم بـ«المتعالي» و«المفارق» و«القبلي». لكن ينبغي أن يراعى في تنزيل ترجمته السياق الفلسفي الذي تموضع فيه. فعندما يكون السياق أفلاطونيا، نرى أن أفضل ما يمكن أن يترجم به اللفظ هو المفارق وليس المتعالي. وذلك لطبيعة الفاصل الأنطلوجي بين العالمين في فلسفة أفلاطون. ولذا إذا استعمل الترنسندنتالي بلفظ المتعالي في الفلسفة الأفلاطونية، فواجب بيان مدلول المفارقة الأنطولوجية خلال ذاك الاستعمال. بينما في سياق فلسفة كانط، نرى أن الترجمة المناسبة للفظ هو «القبلي»، وذلك لأن الترنسدنتالي يحيل في الفلسفة الكانطية على المقولات القبلية الشارطة للسلوكين المعرفي والقيمي، حيث يستعمله كانط خاصة في مقابل «التجريبي». واستعمال لفظ المتعالي يقتضي وجوب تعريفه في السياق بالدلالة الفلسفة حتى لا يلتبس معناه بالدلالة القيمية (الكبرياء) التي يحيل عليها اللفظ في اللسان العربي.

ـ ٢ ـ

ماذا تبقى من الفلسفة ما قبل السقراطية؟

بعد الإجابة عن سؤال التسمية، وكشف عدم جدوى المقاربات التي تسعى إلى تبديل مسماها من ما قبل سقراط إلى ما قبل أفلاطون، وبعد توقفنا عند دلالة «الما قبل»، بتوكيد معناه الفلسفي المؤكد على استقلال هذه اللحظة الفلسفية، وبعد تبريرنا لاستعمال وسم النعت لا وسم الإسم، فغيرنا تسمية المرحلة من «ما قبل سقراط» إلى «ما قبل السقراطية»، ننتقل إلى مقاربة هذه اللحظة الفكرية باحثين عن محصولها المتبقى للتأويل والدرس.

يمكن إيجاز مصادر البحث الفلسفي عن فلاسفة ما قبل سقراط، في:

ـ **المحاورات الأفلاطونية**، التي رغم صيغتها الحوارية الجدلية، فإننا نلقى في ثناياها إشارات إلى الفلسفات السابقة، مع إيراد لقليل من الشواهد والأقوال؛ حيث يبدو أن تقنية الحوار لم تكن تسمح بإيرادها بتوسع.

ـ **المتن الأرسطي**، وخاصة كتاب «الألف» من موسوعة

الميتافيزيقا، ثم كتاب «النفس»، وكتاب «السماع الطبيعي»، ومتن «السماوات».

ـ **«آراء الطبيعيين» لثيوفراسطوس**[1]، وهو المتن الذي يعد مرجع كل الدوسكوغرافيين القدماء، ويبدو أنه كان مشروعاً موسعاً، حيث قيل بأنه كان مكوناً من ستة عشر كتاباً، أو ثمانية عشر كتاباً حسب رواية أخرى[2]. وقد ضاع أكثره ولم يتبق منه إلا ما نقل عن طريق الدوكوسغرافيين اللاحقين له.

ثم تأتي بعد هذه المصادر الأصلية الأولى، **مصادر أخرى** ارتكز أغلبها على كتاب ثيوفراسطوس، وهي: كتابات شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م)، وأبولودوروس (القرن الأول قبل الميلاد)، وأيتيوس وكليتوماخوس (القرن الثاني)، وديوجين اللايرسي (القرن الثالث الميلادي)، وديديموس وهيبوليت (القرن الثالث الميلادي) وبروكلوس (القرن الخامس الميلادي = ٤١٢ ـ ٤٨٥)... هذا فضلاً عن كتب اختص أغلبها بالشروح، لكنها أوردت ـ خلال الشرح ـ الشذرة الفلسفية ما قبل السقراطية، وأقصد بهذا كتابات أندرونيقوس،

(١) كان عمل ثيوفراسطوس جزءاً من مشروع ضخم متعدد المجالات، قامت به مدرسة اللوقيون الأرسطية؛ حيث اتجه ثيوفراسطوس بدوكسوغرافيته نحو جمع الآراء الفلسفية من طاليس إلى الزمن الأفلاطوني. واتجه زميله أوديموس الرودسي ـ الذي كان شديد الأمانة والتبعية لفكر أستاذه أرسطو ـ إلى تأريخ علمي الرياضيات والفلك. بينما تخصص مينون في تأريخ الطب. وقد ضاعت مكتوبات أوديموس، ويحتمل أن تكون قد احترقت في حريق مكتبة الإسكندرية، وما تبقى منها مأخوذ عن أوتوكيوس، وسمبليقيوس، وبروكلوس. وسيكون معتمدنا في التأريخ لرياضيات طاليس على أوديموس من طريق بروكلوس، دون أن ننتهج محصول هذا الطريق انتهاجاً حرفياً. بل سنعمل الفمل النقدي قصد تخليص ما يمكن الوثوق به في رواية بروكلوس.

(٢) John B. McDiarmid, Theophrastus on the Presocratic Causes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 61 (1953), p85.

والإسكندر الأفروديسي (الربع الأخير من القرن الميلادي الثاني، والربع الأول من القرن الثالث)، وسمبيلقيوس (القرن السادس الميلادي)[١]، وبلوتارك (٤٦ ـ ١٢٥م)[٢] بكتابه «في الآراء الطبيعية»، الذي نقله إلى العربية قسطا بن لوقا[٣].

كما لا بد من الرجوع إلى ديوجين اللايرسي الذي حرص على استجماع نصوص ورسائل وأقوال فلسفية، فضلاً عن إيراد حكايا السير التي رويت حول فلاسفة ما قبل سقراط، لكن مع وجوب الاحتراس من محتواه؛ لأنه كثيراً ما يورد رسائل منحولة.

ثم إن من ذكرناه من دوسكوغرافيي ما بعد ثيوفراسطوس (أي: شيشرون وأيتيوس وبلوتارك والإسكندر الأفروديسي وديوجين اللايرسي وهيبوليت وبروكلوس، سمبليقيوس. . .) لا ينبغي أخذ ما عندهم بكل وثوق ويقين؛ لأن الفاصل بينهم وبين من يحيلون عليه جد متباعد زمنياً. ولذا لا بد من وضع صيغة منهجية لكيفية الأخذ من متونهم، وهي الصيغة التي سنبلورها في الصفحات التالية، حيث سنميز بين المصادر الأولى والمصادر الثواني، مع تحديد معيار وكيفيات الاستمداد.

وبالإضافة إلى المصدر الدوكسوغرافي هناك مصدر آخر يتمثل

---

(١) لا بد هنا من التوكيد على قيمة سمبليقيوس تحديداً، حيث إليه ينبغي أن نرجع لاستمداد كثير من نصوص الفلسفة ما قبل السقراطية، وخاصة ما يتعلق ببارميند، وأمباذوقليس، وأنكساغور، وديوجين الأبولوني. . . هذا رغم أن إيرادها من قبله (أي: من قبل سمبليقيوس) كان في ثنايا شرحه على المتن الأرسطي.

(٢) في كتاباتنا التراثية القديمة يرسم اسم بلورتارك بـ«فلوطرخس».

(٣) يقول ابن النديم في الفهرست: لـ«فلوطرخس كتاب الآراء الطبيعية، ويحتوي على آراء الفلاسفة في الأمور الطبيعيات، وهو خمس مقالات. ونقله قسطا بن لوقا البعلبكي».
ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٣١٤.

في الكتابة البيوغرافية التي اهتمت بحيوات الفلاسفة، وأهم كُتّابِ تلك السير: سوتيون الإسكندري Sotion (القرن الثالث قبل الميلاد)، وهيرميب Hermippe (القرن الثالث قبل الميلاد)، وساطيروس Satyros (القرن الثاني قبل الميلاد).

فهل بإمكان هذا المصدر أن يمنحنا نافذة مغايرة للنظر إلى واقع الفلسفة ما قبل السقراطية؟

من بين الدارسين الذين قللوا من قيمة المصدر البيوغرافي، جون ماكديارميد، في بحثه عن مشروع ثيوفراسطوس فيما يخص الفلسفة ما قبل السقراطية[١]، حيث نلقى عنده حكما بالغ التشاؤم على المصدر البيوغرافي، إذ يراه ضامر القيمة؛ لكونه مجرد سرد لحيوات الفلاسفة القدماء.

فهل نأخذ بهذا الموقف ونغض الطرف عن المصدر البيوغرافي؟

من خلال قراءتنا لبعض النصوص السيرية (البيوغرافية) انتهينا إلى أنها فعلاً لا تستبطن أي إضافة نوعية يمكن أن تفيد في التحديد المعرفي، بل يمكن أن نقول أكثر مما قاله ماكديارميد، وهو أن هذه النصوص مثقلة بحكايا بل وخرافات موضوعة لإشباع المتخيل؛ كحكاية فخذ فيثاغورس الذي كان من ذهب لا من عضم ولحم، وغيرها من استيهامات الخيال... ومن ثم فاستحضار السير (البيوغرافيا) لن يفيد الصورة المعرفية المقصود بحثها، بل قد يزيد هذه الصورة غبشاً.

غير أننا سنضع قاعدة منهجية لكيفية الاستفادة من المعطى

---

(١) John B. McDiarmid "Theophrastus on the Presocratic Causes", HSCP (1953) 85-156.

السيري (البيوغرافي). فعند مقاربتنا لأي فيلسوف، سنضع في البدء فقرة سنسميها بـ«الهوامش» نورد فيها ما يتعلق بحيوات الفلاسفة، ووسم هذه الفقرة بكونها مجرد هامش؛ آت من طبيعة مقصدنا في هذا الكتاب الذي هو التحليل النقدي للفكر لا الإيغال في سرد الحياة، ولذا لن نورد في «الهوامش» من الحيوات إلا ما يسهم في إيضاح الجانب المعرفي لأصحابها.

وقاعدتنا المنهجية في تحليل المتن البيوغرافي هو عدم تجاهل حتى تلك النصوص التي نرى فيها مجرد أسطرة للشخصية الفلسفية، فما يورد من روايات حول القدرات الاستثنائية للفلاسفة سنشك فيه، لكننا سنستفيد منه لإثبات القدرة، والسبب في هذا النوع من الاشتغال على المتن السيري هو اعتقادنا بأن المخيال لا يشتغل في الغالب إلا على معطيات، تسمح له بإضفاء تلك المسحة العجائبية على الشخصية الفلسفية.

ومثال ذلك:

أننا سنشك في الرواية القائلة بتحويل طاليس لنهر هاديس، لكننا سنتخذ من ذات الرواية إثباتا للقدرة الهندسية لهذا الفيلسوف.

وسنشكك في رواية تنبؤ طاليس بكسوف الشمس، لكننا سنتخذ من تلك الرواية التي نراها كاذبة إثباتا صادقاً للقدرة المعرفية الفلكية التي كان يتمتع بها.

لكن في جانب التأويل المعرفي للمفاهيم والرؤى لا نرى في المصدر البيوغرافي، إضافة نوعية؛ ومن ثم لا يتبقى لنا إذاً سوى المصدر الدوكسوغرافي؛ لأنه أكثر تعلقاً بالمضمون الفكري لهذه المرحلة التاريخية التأسيسية.

فما هي العوائق الحقيقية التي تعترض قراءة هذه المرحلة الفلسفية؟

ـ ٣ ـ

العوائق التي تعترض قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية

كما لاحظنا في مبحث التسمية وجود إشكال زائف، فدعونا إلى تحرير النظر التاريخي من الانشغال به، فإننا نرى أيضاً أن جواب سؤال العوائق التي تعترض الفهم لا يخلو من الانشغال بالإشكالات الزائفة التي تصرف النظر عن الإشكالات الحقيقية، التي هي وحدها التي يمكن أن يثمر التفكير فيها تطويراً نوعيا في الفهم والتأويل.

فكيف نفرق بين الإشكال الحقيقي والإشكال الزائف في سياق التأريخ لهذه اللحظة الفلسفية وقراءة دلالتها؟

أشرنا من قبل إلى أن الاتجاهات الفكرية التي تشغل هذه اللحظة السابقة للحظة السقراطية اتجاهات أربعة. لكن هذا لا يعني أن ذلك التصنيف في منأى عن كل نقد يخلخله ويكشف عن بعض ثقوبه، إذ أن أول ما يمكن أن يلاحظ، من حيثية التوزيع الجغرافي والمدرسي، هو أن **جميع رؤساء ومؤسسي هذه المدارس الأربع، كانوا أيونيين: فطاليس، وأنكسيمندر، وفيثاغور، وكزينوفان، ولوسيب، كلهم أيونيون من حيث المولد، بل حتى المدرسة**

السوفسطائية التي جاءت لاحقاً كان مؤسسها؛ أي: بروتاغوراس، أيونيا. لكن هل تدفعنا هذه الملحوظة إلى أن نقول مع وادينغتون Waddington: «من الممكن تسمية كل هذه المدارس الخمس[١] بالمدرسة الأيونية»[٢]؟

إن ذلك أيضاً لن يفيد في فهم أبعاد تطور الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، ولا تنظيم شتاته، والكشف عن أساس مشكلة الفهم التي تحوط هذه اللحظة من تطور الوعي الفلسفي. لذا فهذه الإشارة التي يقول بها وادينغتون لا تفيد في بيان التصنيف، إنما قيمتها الوحيدة هي أنها تحفزنا منهجياً إلى الانتباه إلى أمر مهم، وهو أن فهم هذه المدارس الأربعة لا يمكن أن يتم بعزل بعضها عن بعض، حيث أنها تاريخياً وفلسفياً متواصلة متجادلة فيما بينها، وتجد أصلها الفلسفي في السؤال الإشكالي الذي بدأ تبلوره في ملطية/أيونيا؛ أي: المنطقة التي كانت وقتئذ أكثر اتصالاً بالشرق[٣].

لكن وادينغتون إذ يشير في بحثه إلى الأصول الأيونية لمؤسسي المدارس الفلسفية ما قبل السقراطية، فإنه يبتغي الوصول إلى أمرين اثنين:

- **أولهما**: نقد تصنيف الفلاسفة إلى مدارس واتجاهات.
- **وثانيهما**: تفضيل تناول فلاسفة ما قبل سقراط، فرادى لا جماعات؛ لكي يعلل بذلك أطروحته القائلة بأن المسلك

---

(١) يضيف وادينغتون المدرسة السوفسطائية إلى فلسفات ما قبل سقراط، بينما خيارنا في هذا البحث هو إدراجها ضمن المرحلة السقراطية لا ما قبلها، كما أشرنا سابقاً.

(٢) Waddington, Charles-Pendrell. Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate, ibid, p4.

(٣) انظر نقدنا للمنظور التاريخي الخاضع لعقدة التمركز الأوروبي في الفصل الثاني من كتابنا الأول في هذه السلسلة «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة».

المنهجي لتصحيح النظر إلى هذه المرحلة من الفكر الفلسفي، هو الترتيب الزمني (الكرونولوجي).

بيد أننا نرى **أن المشكلة الحقيقية، التي تعترض فهم الفلسفة ما قبل السقراطية، لا تتعلق بالكرونولوجيا بقدر ما تتعلق بالهيرومونيطيقا؛ أي: تتعلق بالتأويل لا بالتوقيت**، حيث يهمنا منذ البدء إيضاح أمر منهجي دقيق، يتعلق بوجوب تأسيس استقلالية هذه المرحلة الفلسفية. **وأول عائق يعترض هذا التأسيس هو هيمنة التأويل الأرسطي الذي تعمق بفعل دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس.**

هكذا نشخص ونحدد طبيعة المشكلة التي تعترض تأريخ هذه اللحظة الفلسفية، ومن ثم فمدخلنا إلى فهم الفكر الفلسفي اليوناني في مرحلته الأولى هذه، هو تأسيس استقلاليته، وليس الاستغراق في إشكالات متوهمة تخص تسميته أو ترتيب مواليد ووفيات رجالاته.

وللدفاع عن نهجنا هذا، نبدأ في نقد أطروحة وادينغتون، ثم ننتقل إلى تبرير بديلها (أي: خيارنا المنهجي)، ببيان أن العوائق التي تعترض فهم طبيعة فلسفة ما قبل سقراط لا يسهم الحل الكرونولوجي في معالجتها، بل يجب الانتقال إلى تشخيص **المشكلة الدلالية التي نرى أصلها ومبتدأها في كتاب «الألف» من موسوعة الميتافيزيقا الأرسطية، ثم دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس.**

- ٤ -
نقد اطروحة وادينغتون

قلنا من قبل إن وادينغتون رفض تقسيم الفكر الفلسفي ما قبل سقراط وتوزيعه على شكل مدارس. بيد أن البديل الذي قدمه لا يبلغ مرتبة التصنيف، بل هو يسعى إلى تقديم هذه الفلسفة وكأنها تتابع كرونولوجي لمجموعة من الأشخاص. ويحسب أنه بذلك يقدم هذه الفلسفة على نحو قابل لتجاوز أخطاء التأويل والتفسير.

فما معالم أطروحته ولماذا ينبغي نقدها وتجاوزها لتأسيس نظر بديل؟

من حيثية نقده للقراءات التأريخية، يذهب **وادينغتون إلى أن كثيراً من الأخطاء التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة ما قبل السقراطية نتجت عن تجاهلهم للترتيب الزمني لظهور هؤلاء الفلاسفة،** حيث يقول: يجب أن يعزى إلى «إهمال هذا الشرط (يقصد ضبط كرونولوجيا فلاسفة ما قبل سقراط) أكثر الأفكار الخاطئة وغير الدقيقة

التي أريد تصحيحها، بدراسة تعاقب الفلاسفة، والمذاهب في المرحلة ما قبل السقراطية»[1].

لكن هل ثمة بالفعل إمكانية تاريخية موثقة تسمح ببناء ترتيب زمني مضبوط يوثق لنا ظهور فلاسفة ما قبل سقراط، ويضبط سياق تاليهم الزمني ضبطاً دقيقاً؟!

ثم ثانياً:

إذا أمكن ذلك؛ أي: الوصول إلى ضبط الترتيب الكرونولوجي فهل سنحصل على إمكانية تأسيس فهم دقيق لدلالة هذه المرحلة الفلسفية؟

إن جوابنا عن هذين الاستفهامين باختصار هو:

إن هذا المطلب الذي يشترطه وادينغتون نراه ـ فضلاً عن كونه عسير التحقيق ـ لا فائدة ترجى منه في مواجهة الإشكال التأويلي. بل إن تحليله للمشكلة بالغ الاختزال، عندما يختصرها في حدوث تجاهل أو خطأ في ترتيب مواليد ووفيات الفلاسفة، حيث أنه بذلك لا يوصلنا إلى طبيعة الإشكالات الحقيقية التي ينبغي التفكير فيها ومعالجتها. وهي الإشكالات التي نزعم أنها تظل باقية حتى لو توصلنا إلى ضبط هذه الكرونولوجيا ضبطاً دقيقاً وتاماً. بمعنى أن هذا الضبط حتى لو حصل فإنه لن يقدم أي خدمة معتبرة تجاه إشكالية الفهم والتأويل. وإن كانت له قيمة في فهم ترتيب انبثاق الأفكار والتأثير المتجاذب بين الفلاسفة.

ولبيان هذا الجواب، والاستدلال عليه يكفي النظر في أطروحة وادينغتون ومحصولها:

من حيث التتابع الزمني يلاحظ وادينغتون أن كل من تناول

---

(١) Waddington, Charles-Pendrell. Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate, ibid,p5.

الفلسفة ما قبل السقراطية اتخذ من أرسطو هادياً له. وهذا الاستهداء أو الاسترشاد بأرسطو يزعم وادينغتون أنه سلوك «صائب»![1]. وتصويبه لهذا الاسترشاد آت من كون أرسطو ـ في نظره ـ هو أول من اعتنى بوضع دراسة منهجية للفلسفة ما قبل السقراطية سواء في كتابه «النفس» أو «الميتافيزيقا». بينما سلفه أفلاطون لم يعط لهذه القصدية في البحث أي اعتبار رغم ما تحمله محاوراته من معلومات «ثمينة عن فلاسفة ما قبل سقراط»[2].

لكن وادينغتون نفسه، سرعان ما يتنبه إلى أن أرسطو يورد أحياناً تتابعاً بين المفكرين والفلاسفة دون احترام الترتيب الزمني، كما هو الحال مثلاً عندما يتحدث عن طاليس وهيبو Hippo[3]، أو هزيود وبارمينيد. لكنه في مواضع أخرى يدقق في الترتيب الزمني، مثلاً عند قوله فيما يخص أمبادوقليس، «إنه أصغر من أنكساغور، ولكنه سبقه إلى الكتابة»[4].

ثم يسارع وادينغتون إلى تقرير الحكم التالي:

«إنه بالارتكاز على أرسطو، ولكن بتحوير غير صحيح لكثير من مقاطع كتاباته، عمل المؤرخون القدماء والمحدثون على توزيع فلاسفة ما قبل سقراط، تارة بين المدرسة الأيونية المؤسسة من قبل طاليس والمدرسة الإيطالية المؤسسة من قبل فيثاغورس. وتارة يوزعونها على أربع أو خمس أو حتى ست مدارس، مع أن أرسطو لم يميزها بهذا التعداد»[5].

---

(١) Ibidem.

(٢) Ibidem.

(٣) يرسم أيضاً في كتب الفلسفة وتاريخها بـ«هيبون».

(٤) Ibid, p6.

(٥) Ibid, p5.

ماذا نلحظ في هذه الأطروحة؟

أول ما نؤاخذ وادينغتون عليه هو تقريظه للترتيب الأرسطي، إذ حتى لو قبلنا قوله بقيمة الكرونولوجيا الأرسطية، فإننا نشير إلى ما هو أهم منها وهو أن أرسطو رتب لنا تتابع ميلاد ووفيات الفلاسفة وزيف لنا أفكارهم! ولا أظن أنني أحتاج هنا إلى الموازنة بين هذين الفعلين (أي: ترتيب سنوات الميلاد، وخلخلة دلالة الأفكار!)؛ لذا فالأطروحة التي يدافع عنها وادينغتون مهزوزة، إذ بدل أن يواجه الإشكال التأويلي الأرسطي، أسرف في تقريظ إسهامه الذي اختزله في كونه أحسن الترتيب الكرونولوجي. مع أن الحقيقة، التي لا تغيب عن نظره هو نفسه، هي أن أرسطو لم يعتن قط بتقديم كرونولوجيا دقيقة للفلاسفة الأوائل، إنما اعتنى بقولبة أفكارهم لجعلها لحظة متخلفة عن أطروحته التي قدمها قصداً كما لو كانت أشمل منهم وأدق في تفسير الوجود؛ أي: بتعبير آخر: إن الكرونولوجيا لا ترد عند أرسطو إلا في سياق هدم قيمة هذه المرحلة الفكرية، واختزال دلالتها وإسهامها الفكري في مبحث «العلة»، على نحو جعلها قاصرة، عن كشف المكونات الرباعية للتعليل الذي يزعم أن فضل إدراكها يعود إليه هو وحده!.

هذا إذا قبلنا تقريظ وادينغتون للترتيب الأرسطي، أما الحقيقة فهي عكس ذلك تماماً، حيث أن أرسطو لم يعتن بتقديم الكرونولوجيا، بل يبدو أن تاريخ الأفكار في لحظته لم يكن قد تأسس بعد على نحو يعي وجوب مراعاة الترتيب، ولذا نلحظ أن إيراد أرسطو للفكر السابق كان دائماً في سياق تصنيفي تركيبي، ويكفي لبيان ذلك العودة إلى مقالة الألف من متنه «الميتافيزيقا»، وكذا متنه «السماع الطبيعي»؛ حيث ركز على إيراد تتابع لحظات

الفلسفة ما قبل السقراطية. وحتى إذا تجاوزنا أرسطو إلى ما بعده لا نجد أي اهتمام فعلي بوضع ترتيب زمني لتتالي الفلاسفة على نحو يضبط تواريخ وجودهم. بل القائمة الأولى التي وصلتنا كانت من القرن الأول قبل الميلاد، من قبل شيشرون الذي رتب في كتابه «طبيعة الآلهة» Dénatura كرونولوجيا فلاسفة ما قبل سقراط بدءاً من طاليس إلى كريسيب، وتلميذه ديوجين البابلي.

لكن إذا كنا قد نقدنا تقريظ وادينغتون لأرسطو، فإننا قلنا من قبل إن قيمة الترتيب الكرونولوجي ضامرة جداً في شأن هذه المرحلة التي ندرسها؛ لأنها لا تقدم أي خدمة حقيقية في تأسيس استقلاليتها وفهم دلالتها، فهل إشارتنا إلى ترتيب شيشرون توكيد على قيمته في تأسيس الفهم؟

إن الإشارة إلى شيشرون نوردها في سياق نقد تقريظ أرسطو، وليس تقريظ الترتيب الكرونولوجي الذي قدمه شيشرون، بتعليق تصحيح فهم هذه المرحلة عليه. ولبيان ذلك يكفي أن نواجه الترتيب الشيشروني بسؤال مباشر:

ماذا نجد فيه من حيثية الكرونولوجيا؟ وما الذي يمكن أن يسهم به هذا الترتيب في تصحيح القراءة التاريخية لفلسفة ما قبل سقراط؟

بالنظر في كرونولوجيا شيشرون نجده يذكر سبعة وعشرين فيلسوفاً، منهم اثنى عشر فيلسوفاً ما قبل سقراط. وهم: الأيونيون الأوائل (طاليس، وأنكسيندر وأنكسيمنس، وأنكساغور).

ثم يتابع بسرد فلاسفة ما يسمون بالمدرسة الإيطالية مبتدئاً بـ«ألسيمون» Alcméon الكروطوني، ثم فيثاغور، وكزينوفان، وبارمينيد، وامبادوقليس وبروتاغوراس، وديموقريطس، ثم أخيراً ديوجين الأبولوني.

ونلاحظ أن وادينغتون ذاته، الذي يقرظ ترتيب أرسطو (مع أن ترتيب شيشرون أوسع منه)، يستغرب من الترتيب الشيشروني بسبب كونه ناقصاً، حيث أن تعداد ما ذكره من فلاسفة يدفع إلى الاستغراب؛ بسبب إغفاله لعدد من الحكماء لم يوردهم ولم يشر إليهم. ولهذا يرى وادينغتون أن كرنولوجيا شيشرون لا تقدم أي معالجة حقيقية للأخطاء التي مست فلسفة ما قبل سقراط بسبب النقص والإخلال في ترتيب تتابع شخوصها.

لكن من حقنا أن نتساءل:

إذا تجاوز وادينغتون كرونولوجيا شيشرون، فهل سيجد في غيرها ما يسند تحليله ويؤسس أطروحته؟ أم أن أطروحته تقوم على فراغ منهجي لا سبيل إلى معالجته لأنها تعلق حل مشكلة فهم تلك المرحلة الفكرية على الترتيب الكرونولوجي، وهو الترتيب الذي، سلف أن قلنا، إننا نرى أنه حتى لو أمكن إنجازه، فإنه لن يقدم أي حل لمشكلة فهم دلالة تلك الفلسفة وتفسير نزوعاتها الفكرية، وإن كان إحسان الترتيب وتدقيقه إحدى مقومات البحث؟

أولاً: إن وادينغتون لا يرغب في معالجة ترتيب المدارس والمذاهب، ولهذا فإنه رغم نقده لشيشرون نراه مضطراً لاستحضار كرونولوجيته؛ لأنها تساعده على مبتغاه؛ أي: ترتيب الفلاسفة فرادى لا مذاهب، حيث لو كان يريد ترتيب المدارس والمذاهب؛ لطلب ذلك في كرنولوجيا أبولودوروس **Apollodorus** وهيرميب **Hermippe** وسوتيون Sotion. لكنه يحرص على ترتيب مواليد الأفراد لا توالد المذاهب والاتجاهات الفكرية. لذا بعد أن درس كرنولوجيا شيشرون وأحس بنقصها، أخذ ينظر فيما تبقى من ترتيبات كرونولوجية، فلم يكن أمامه سوى ترتيب ديوجين اللايرسي ـ الذي جاء بعد شيشرون ـ

وهو كما لاحظ عليه هو أيضاً لا يمكن الاعتماد عليه في ضبط الكرونولوجيا؛ لأنه «ليس دقيقاً في أحكامه»[١].

وبهذا ينتهي وادينغتون إلى مأزق لا حل له، حيث أفقد نفسه بنفسه، كل المعطيات الكرونولوجية، ولذا نجده يعود مضطراً إلى كرونولوجا شيشرون، ليقفز إلى مقارنتها بترتيب الكتابة التأريخية الحديثة، لينتهي إلى أنها «تختلف عن الترتيب الكرونولوجي الذي يعتمده المؤرخون المحدثون»[٢].

لكن أين يتحدد هذا الاختلاف وما قيمة الإشارة إليه في تحقيق ومعالجة مشكلة التأويل؟

بالفعل إن الترتيب الكرونولوجي للمؤرخين مختلف قليلاً، فعند تينمان مثلاً نجد التتابع الكرونولوجي التالي: (طاليس، وأنكسينمدر وأنكسيمنس، فيثاغور، ألسيمون، وكزينوفان، وبارمينيد، ومليسيوس، وزينون، وهيراقليط، ولوسيب، وامبادوقليس، وهيراقليط، وأنكساغور، وديوجين الأبولويني، وأرخيلاوس، وجورجياس، وبروتاغوراس...)؛ بينما يرتب مؤرخ الفلسفة الفرنسي كوزان فلاسفة ما قبل سقراط على نحو آخر: (طاليس، وأنكسينمدر وأنكسيمنس وديوجين الأبولويني، هيراقليط، ولوسيب، وفيثاغور، ثم الإيليين، وأمباذوقليس، وأنكساغور، والسوفسطائيين.) في حين نلقى عند المؤرخ الألماني زيلر (تسيلر Zeller) ترتيباً مغايراً لما سبق، إذ يرتبهم هكذا: (طاليس، أنكسيمندر، أنكسيمنس، هيبو، ديوجين الأبولويني، فيثاغور، ألسيمون، والإيليون، ثم هيراقليط،

---

(١) Ibid, p7.

(٢) Ibidem.

وامبادوقليس، ولوسيب، وديموقريطس، وأنكساغور، ثم السوفسطائيين).

وفي الكتب التأريخية الفلسفية العربية نلاحظ أيضاً تباينا في الترتيب الكرونولجي:

ففي «قصة الفلسفة اليونانية» لأحمد أمين وزكي نجيب محمود نجد الترتيب التالي (طاليس، انكسمندر، أنكسيمنس، ثم فيثاغور، إكزينوفنس، بارمنيدس، زينون، هيراقليطس، أمبذوقليس، لوسيب، وديموقريطس، اناكساجور، ثم يورد السوفسطائيين بروتاغوراس، جورجياس، بروديكوس، هيبياس)[1].

أما عند يوسف كرم، في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية» فنقرأ ترتيباً آخر (طاليس، انكسمندر، أنكسيمنس، هيراقليط، ، فيثاغور، أكزينوفان، بارمنيدس، زينون الإيلي، مليسوس، أمبذوقليس، وديموقريطس، لوسيب، اناكساجور، ثم يورد السوفسطائيين بروتاغوراس، جورجياس)[2].

وقس على اختلاف هذين المؤرخين الرائدين، باقي كُتَّاب تاريخ الفكر الفلسفي، حيث من النادر أن نقع على إجماع في ترتيب فلاسفة الإغريق الأوائل.

إذاً يمكن أن نستنتج أن ترتيب فلاسفة ما قبل سقراط في الكتابة التاريخية ترتيب مختلف وغير متفق عليه.

أما سبب ذلك فراجع إلى **أمرين اثنين:**

---

(١) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٥م.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦م.

أولهما: أن الوصول إلى ترتيب دقيق غير ممكن.

وثانيهما: أنه حتى لو حصل هذا الترتيب فإن المتحصل المعرفي منه ليس بذي قيمة كبيرة؛ إذ لن يزيد على حفظ تواريخ الوفيات، أما أن يغير شيئاً جوهرياً في تأويل تلك الفلسفات فلا نعتقد أن ذلك بمكنته. نقول ذلك مع استثناء حالات قليلة، منها على سبيل المثال أننا خلال بحثنا في فلسفة أنكسيمنس، لن نعتمد ترتيب أبولودوروس، حيث رجح عندنا أنه عاش على الأقل العقدين الأخيرين من حياة أنكسيمندر، ورأينا في شذرة ثيوفراسطوس ما يسند هذا الترتيب ضداً على أبولودوروس، الذي يجعل ميلاد أنكسيمنس بعد عشرين عاماً من وفاة أنكسيمندر!

أما باستثناء هذه الحالات القليلة التي تشذ فيها روايات الترتيب الزمني، فإن الإيغال في البحث الكرونولوجي لن يقدم كثيراً، وأوضح دليل على ذلك هو أن ننظر في منتهى ما بلغه وادينغتون بعد مراجعة التواريخ والمقابلة بينها. حيث انشغل بالترتيب الزمني لمواليد وحيوات الفلاسفة؛ فأسرف في محاولة عقيمة لم يكن منتهاها سوى مقاربة سجل المواليد والوفيات، لا سجل الأفكار والتأويلات:

أمسك وادينغتون بطاليس بوصفه نقطة البدء، وهذا ليس محل المؤاخذة بطبيعة الحال، ولكن نؤاخذه على فهمه لطبيعة هذا البدء، حيث يقول واصفاً إياه: إنه «بمحض قدراته الذاتية (يقصد طاليس) استطاع أن يجتاز المرحلة الشعرية إلى المرحلة الفكرية العقلانية والمنهج العلمي»[1]. ومن ثم يفصل سياق نشأة التفلسف الإغريقي عن صلته بالفكر الشرقي.

---

(١) Waddington,Charles-Pendrell.Tableau historique de la philosophie grecque avant Socrate, ibid,p16.

ثم ينتقل من طاليس إلى أول الكتاب النثريين أنكسيمندر وفريسيد Phérécyde، مسارعاً في توكيد أطروحة مغرقة في عقدة التمركز الأوروبي قائلا بأن «الفلسفة الإغريقية لم تكن استيراداً من الخارج ولكنها ثمرة تلقائية للعبقرية الوطنية» اليونانية[1].

ثم يتابع الترتيب بأنكسيمنس وفيثاغور، ثم تلميذه ألسيمون Alcméon وبعده كزينوفان الذي، رغم اعتماد وادينغتون على أبولودوروس وسوتيون وسيكستوس أمبريركوس، لدعم الرأي القائل بأن سنه أكبر من فيثاغور، فإنه لم يغير في الترتيب شيئاً، بل ذهب نحو القول بأن فكر كزينوفان متأثر بفيثاغور وأنكسيمندر. ثم يورد بعد كزينوفان بارميندس (معتمداً بشكل خاص في الوصل بينهما فكريا على أرسطو).

وإذا تتبعنا بحثه لا بد أن نلحظ أن وادينغتون مع اعتماده لفيثاغورس وكزينوفان بوصفهما علامة على نهاية القرن السادس قبل الميلاد، فإنه يسترجع من هذا القرن ذاته اسمين مهمين هما أنكسيمنس وهيراقليط اللذين رغم انتمائهما إلى القرن السادس، فإنه يدرجهما في القرن اللاحق؛ أي: الخامس قبل الميلاد، بدعوى أنهما لم يعرفا نضجهما الفكري إلا فيه!

هذا هو محصول الترتيب الكرونولجي الذي انتهى إليه وادينغتون. فما فائدته في تصحيح الفهم؟ وما هي الأخطاء التي صححها بناء على هذا الترتيب البديل، الذي يرى أن اختلال التراتيب السابقة كانت السبب الرئيس في اختلال فهم هذه المرحلة الفكرية؟

لا نحتاج للإشارة هنا إلى أن قيمة إيراد الكرونولوجيا في

---

(1) Ibid, p17.

التأريخ للفكر الفلسفي لا ينبغي أن نحصرها في ضبط الميلاد بل في ضبط علاقات الأفكار وتناصها، وجدل المثاقفة الحاصل بين أنساقها ومعطياتها المعرفية، فنميز بفضلها بين السابق واللاحق، ونعلم من خلال تحديد سلف الفيلسوف من أثر فيه، والمصادر الفكرية التي بلورت وعيه وأسست لموقفه الفكري.

ومن ثم لا ينبغي لتاريخ الفكر أن يوغل في الاهتمام بالكرونولوجيا إلا بمقدار ما تساعد على ترتيب لحظات تكوينية الفكر، أما سوى ذلك فليس بذي قيمة معتبرة.

ولذا نستغرب حينما نرى وادينغتون يبالغ في الاهتمام بتحديد تاريخ الميلاد والوفاة، وإغفال المؤثر الفكري! فلا تتجه عنايته إلا إلى الإشارات التي تفيد تتابع ميلاد الفلاسفة أكثر من البحث عن الإشارات التي تسمح بتوكيد تواصلهم لتحديد حصول أو نفي التأثير الفكري بينهم.

وآية ذلك أنه حتى عندما وجدناه يشير إشارة نقدية جد مقتضبة إلى التأثير الأرسطي، فإنه لم يقم بأي تغيير جوهري في تأويل هذه المرحلة الفلسفية.

والدليل على ذلك هو ما خلص إليه عندما أراد تحديد دلالة الفلسفة ما قبل السقراطية، حيث قال: إن هذه الفلسفة منذ طاليس «حتى سقراط ركزت تقريباً على البحث عن المصدر الأول للأشياء، وكل فلاسفة هذه المرحلة، دون تمييز بين بلدانهم أو أعراقهم ركزوا على دراسة الطبيعة»[1]. ويضيف: «كلهم كانوا في البداية أيونيون، كلهم كانوا فيزيائيين، وليس من الضروري تقسيمهم إلى مدارس متعددة»[2]، «بل من الحكمة أن نتتبع فقط الترتيب الزمني، فندرس

---

(١) Ibidem.

(٢) Ibidem.

أولاً فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد، وبعدهم فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد، ثم وصولاً إلى سقراط. دون أن نكسر الوحدة الرئيسة لفكر هذه المرحلة الزمنية الأولى، حيث لم يكن هؤلاء الباحثون الأحرار يعرفون إلا مشكلاً واحداً هو مشكل الأصل. والملفت للانتباه هو أنهم أجابوا عن هذا السؤال بالطريقة ذاتها؛ أي: بفرضية وجود أصل أولي للتطور»[١].

وهكذا يقول وادينغتون «حدد طاليس وأنكسيمندر أصل الأشياء.. في مبدأ مادي»[٢]، واصفاً إياهما بـ: «أنهما معاً كانا ماديين»[٣]! مكرراً بذاك الأطروحة الأرسطية، والغريب أنه يضيف عبارة أخرى قائلاً: «كانوا ماديين دون أن يدركوا ذلك، حيث لم يكن أي شخص قد ميز وقتئذ بين الفكر والمادة»[٤]. هكذا، دون أن يسائل نفسه عن مشروعية إلقاء هذا الوصف الجاهز، مع اعترافه بأن المرحلة الفكرية التي عاشوا فيها لم تكن قد ميزت بعد بين النزعتين الفكرية والمادية!

إذاً فما انتهى إليه وادينغتون هو ذات ما كان ينبغي أن يبدأ بتصحيحه، ومن ثم نخلص إلى توكيد ما أجبنا به من قبل وهو أن المشكلة الكرونولوجية ليست هي المشكلة الحقيقية، ولذا ينبغي لتأسيس فهم هذه المرحلة أن نعتني بمواجهة مشكلات أخرى أهم، تتعلق بالفهم والتأويل.

فماذا نقصد بالمشكلات الحقيقية؟

وكيف يمكن تجاوزها لتأسيس تأويل بديل؟

---

(١) Ibidem.

(٢) Ibid, p18.

(٣) Ibid, p19.

(٤) Ibidem.

ـ ٥ ـ

الشذرة الفلسفية ما قبل السقراطية ومفارقة أحادية التأويل

أول ملحوظة تستوقف الباحث في هذه المرحلة التأسيسية للفلسفة الغربية، هي أن معطياتها المعرفية توجد في صيغة شذرية، حيث ترد في الكتابة الفلسفية القديمة (أرسطو)، وكذا في الكتابة الدوكسوغرافية كآراء وأقوال مقتطعة من متنها، بسبب النمط الاجتزائي الذي اشتغل به المتن الدوكسوغرافي، إذ من المعلوم **أن العمل الدوكسوغرافي بسبب اشتغاله بآلية الاقتطاع والتجزيء، زاد من تجزئة المتن الفلسفي ما قبل السقراطي**، وأقصد بهذا الخيار المنهجي أن كُتَّابَ الدوكسوغرافيا القديمة (ثيوفراسطوس، بوزيدونيوس، ديديموس، أيتيوس...) أوردوا أقوال ونصوص الفلاسفة القدماء على نحو تصنيفي موضوعي، فكان ذلك تعميقاً لعزل المقولة عن سياق ورودها وبنيتها المتنية الأصلية.

والحقيقة أن أغلب الدوكسوغرافيين القدماء، كانوا ملزمين بهذا التقطيع بسبب ضياع المتن الكلي؛ فاتجه اهتمامهم إلى استحضار ما

تبقى من شذرات الفلاسفة الأوائل، واستدخالها ضمن أطر التصنيف الموضوعي.

صحيح أن ثيوفراسطوس كان لا يزال بين يديه بعض النصوص الفلسفية ما قبل السقراطية، لكن منهجية التناول الموضوعي التي اشتغل بها استلزمت الاشتغال بتقنية التقطيع الشذري. وما يسمح لنا بهذا القول هو أن القسم الذي تبقى من مشروعه يظهر اشتغالاً بمنهجية التقطيع الموضوعي، حيث يورد الأقوال تحت موضوع مصنف، ثم ينتقل منه إلى آخر.

كما أن ثمة أمراً آخر، لا ينبغي إغفاله، وهي طبيعة الكتابة الإغريقية القديمة؛ حيث أنها لم تكن ـ في اللحظة ما قبل السقراطية ـ قد تطورت نحو إنتاج النص وفق علامات الترقيم والوقف. ولذا يصعب أحياناً أن نعرف في الشذرة أين تبدأ العبارة ومتى تنتهي، وذلك لعدم وجود علامات الوقف المائزة بين بنيات العبارات! ومن ثم تكون القراءة ملزمة بأن تنتهج فعل بناء النص من جديد، بتوقيف العبارة عند حد معين، قد لا يكون هو بالضبط الحد الذي أوقفها فيه كاتبها.

وعندما يكون النص الشذري مثل نص بارمينيد أو هيراقليطس...؛ أي: النص الذي يتسم بأسلوب انزياحي يقوم نظامه الدلالي على اللغة الإشارية، فإن تعيين سياجات العبارات والجمل ناتج عن فهم خاص وموجه لأي قراءة تالية.

إذاً فالخسارة لم تكن فقط بسبب ضياع المتون، بل أيضاً بسبب الآلية المنهجية التي اشتغلت بها الدوكسوغرافيا القديمة على تلك المتون أو ما تبقى منها، فضلاً عن إعادة بناء النصوص وفق علامات الترقيم.

وبضياع المتن الأصلي، لم يتبق سوى تلك الشذرات المتفرقة، وبفعل كونها كذلك، فهي إذاً ليست مادة معطاة بأصلها المتني المتكامل؛ ولذا يمكن للباحث أن يخطر على ذهنه الاحتمال النظري التالي:

بما أن المتن الفلسفي ما قبل السقراطي قد ضاعت بنيته الأصلية، ولم يتبق منه سوى شذرات متفرقة، فإن القراءة التأويلية لا بد أن تُعامل هذا النتاج الشذري وكأنه طينة للتشكيل والبَنْيَنَةِ، فيصير في كل كتاب يؤرخ له، موضوعاً مبنياً من خلال منظور منهجي معين، قد لا يتناسب بالضرورة مع ماهيته الفلسفية ذاتها، ولا يتفق مع محصول قراءات أخرى تتوسل مداخل منهجية مغايرة؛ أي: أنه بسبب وضعها الشذري، من المفروض أن يكون مآل دلالة الفلسفة ما قبل السقراطية مرهوناً بالمنطلق التأويلي، وذلك راجع إلى الطبيعة اللسانية للشذرة الفلسفية، وانفتاحها على إمكانيات التأويل، إذ بفعل وجازتها واقتطاعها من سياقها المتني، فإن الشذرة ستكون بلا شك قابلة لتوليد إمكانيات تأويلية متعددة ومختلفة.

غير أن هذا الافتراض لا يصح إلا في مواضع محدودة جداً، تخص بعض المفاهيم والرؤى، أما التأويل الإجمالي العام فلم يكن منفتحاً أمام تعددية التأويل.

وقبل أن نتناول ذلك لنقف في البدء عند مسألة علاقة الشذرة الفلسفية ما قبل السقراطية بمسألة التأويل؛ لأنه قد يعترض على ما سبق بالقول بأن المتن الفلسفي، حتى لو لم تمسه آلية الاقتطاع التي اشتغلت بها الدوكسوغرافيا؛ **أي: حتى لو ظل على حالته الأولى المكتملة التي أرادها له كاتبه، فإنه يستبطن إمكانية توليد دلالي متعدد**، ومن ثم فالقراءة التأويلية لا بد أن تحوله إلى محصول بناء لا

معطى جاهزاً؛ لأن النص الفلسفي عامة ـ وليس فقط النص الفلسفي ما قبل السقراطي ـ هو بطبيعته الأسلوبية ـ إذا استثنينا بعض النصوص المنطقية، التي تقتصد في توسل اللغة الطبيعية، وتعتمد بدلا عنها لغة الترميز الرياضي التي لا تتسم بالانزياح الدلالي ـ ينفتح أمام اختلاف القراءات والدلالات، ومن ثم فلا معنى لحصر تغاير البناء الدلالي للمتن بفعل تغاير القراء لنصوص الفلسفة ما قبل السقراطية تحديداً.

إن هذا الاعتراض صحيح، فبناء التأويل للمتن عملية ملحوظة في مختلف القراءات الفلسفية، لكنني أزعم أن حالة الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية استثناء؛ والسبب راجع إلى أنه ليس لدينا نصوص ومتون هذه الفلسفة حتى يكون الخلاف فقط في تأويل المتن المعطى، بل افتقدت النصوص وضاعت المتون، ولم يتبق منها ـ كما سلف القول ـ سوى شذرات وأقوال مقتطعة من سياقها، والاقتطاع هو خيار تأويلي يقوم على قصدية الانتقاء، مما يجعل النتاج الدوكسوغرافي بناءً خاصاً للمتن، يعكس منظور قارئه أكثر من مقصود كاتبه.

بمعنى أن الشذرية لم تكن في حالة الفلسفة ما قبل السقراطية، واقعة تسمح بتعدد التأويل، بقدر ما كانت مانعة له؛ من حيث أن الوضع الشذري نتاج اقتطاع مقصود تحكمه خلفية تأويلية جاهزة. ومن ثم فافتراض حصول تعددية واختلاف في تأويل النص الفلسفي ما قبل السقراطي، بفعل كونه نصاً شذريا يفتقد إلى سياقه المتني الأصلي، يخالفه المعطى التاريخي ذاته، حيث أن ما يلفت الانتباه هو أن المتن الفلسفي لمرحلة ما قبل سقراط ـ رغم وروده مقتطعاً على نحو شذري ـ لم يشهد خلال أزيد من ثلاثة وعشرين قرناً؛ أي: تعدد نوعي في تأويله وقراءته! **فباستثناء بعض الاختلافات القليلة في**

فهم بعض الشذرات ـ وخاصة الهيراقليطية بسبب غموض أسلوبها الإشاري ـ فإن المعنى الإجمالي المحدد لطبيعة الرؤية الفلسفية لهذه المرحلة من تاريخ الفكر لم يكن مختلفاً عليه، إذ منذ كتاب «الألف» من موسوعة «الميتافيزيقا» لأرسطو وإلى حدود نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ساد منظور منهجي واحد، ألغى منظورات أخرى كان من الممكن أن تفتح الوعي أمام قراءات مغايرة لهذه المرحلة التأسيسية للوعي الفلسفي الإغريقي.

والاستثناء الوحيد في السياق التاريخي الأوروبي، هو مدرسة الإسكندرية التي أنتجت قراءة مغايرة للقراءة المادية الأرسطية للفلسفة ما قبل السقراطية، غير أنها بالغت في تحوير دلالات مفاهيم تلك اللحظة التأسيسية، كما أنها لم تعتن بالحجاج على موقفها، بل استدخلته في شكل مقولات وآراء مجتزأة نسبتها، دون استدلال، إلى فلاسفة ما قبل سقراط، مما جعل القراءة الأرسطية تبدو بلا منافس ولا منازع.

كما يمكن أن نضيف إلى هذا استثناء آخر من خارج السياق الأوروبي، وهو القراءة الاسلامية التي أنتجها مؤرخو الفكر القدماء، أمثال محمد الشهرستاني وشمس الدين محمد الشهرزوري... التي نراها سبقت زمنيا مؤرخي الفكر الفلسفي الغربي المعاصر في الاشارة إلى الصلة بين مفاهيم الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي والثقافة الدينية الشرقية[1]. غير أنها كانت قراءة موغلة في توكيد هذه الصلة، كما

---

(١) من الملاحظ: أن هذه القراءة الإسلامية التراثية للفلسفة ما قبل السقراطية ترتكز على كتاب «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى بلوتارك (فلوطرخس)، لكن مع تجاوزه نحو بلورة تأويل ديني. وللتدقيق لا بد من القول أن كثيراً من الآراء التي استحضرتها تلك القراءة، هي منحولة الى بلوتارك لا له. ولذا سيلاحظ القارئ أن ذات النصوص التي ترد =

أنها بالغت في خلع الدلالات الدينية الاسلامية على تصورات فلاسفة ما قبل سقراط، على نحو أفقرها السمت الاستدلالي. ومن ثم لا نجد لها داخل تاريخ الفكر العربي حضوراً مؤثراً، حيث أن القراءة التي سادت هي قراءة المشائيين والفلاسفة أمثال يحيى بن عدي، وابن أبي علي الحسن بن السرح، وأبي بشر متى بن يونس القُنَّائِي، وابن رشد.. وهي القراءة التي سارت مسار التأويل الأرسطي، خاصة وأنها أُنتجت على سياق شرح المتون الأرسطية.

وعليه، فإن تاريخ الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، كتب بمداد أرسطو، واستمر كذلك حتى إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مع كانط وهيجل وشلايماخر وغيرهم. ولذا يحق للباحث أن يندهش من هذه المفارقة ويستفهم:

ما سبب هيمنة القراءة الأرسطية على عملية التَّأْرِيخِ لهذه المرحلة؟

وكيف أمكن لأرسطو أن يلغي كل قراءة مغايرة للمتن الفلسفي ما قبل السقراطي؟

إن ما سبق لغز ومفارقة يحتاج إلى التفكيك؛ لأنه إذا أمكن لنا بسهولة أن نفهم سبب عدم مخالفة الفلاسفة والمؤرخين القدماء، أمثال الإسكندر الأفروديسي وأندرونيقوس ويحيى بن عدي وابن رشد... للقراءة الأرسطية، ولا نندهش من ذلك ـ لأنهم مشائيون؛ أي: أرسطوطاليسيون في المذهب والمنزع ـ فإننا لا بد أن نندهش

= عند الشهرستاني والشهرزوري وغيرهما، نورد بعضها في كتابنا هذا منسوبة الى أيتيوس لا إلى بلوتارك؛ وذلك التزاماً منا بتحقيق هيرمان ديلز. ومعلوم أن قسماً من هذا التحقيق لا زال إلى اليوم محل خلاف بين الباحثين، حيث لا يقبل التقليد الأنجلوساكسوني بكل ما نسبه ديلز إلى أيتيوس.

من تبعية القراءة الكانطية، أو القراءة الهيجيلية، أو قراءة شلايماخر... للتأويل الأرسطي.

لذا لا بد لنا في مدخل بحث دلالة الفلسفة ما قبل السقراطية من تفكيك هذه المفارقة، لنتمكن من تأسيس مدخل منهجي لإعادة قراءة هذه اللحظة التأسيسية للوعي الفلسفي الغربي.

وفي سبيل تحقيق ذلك نتساءل:

لماذا هيمن التأويل الأرسطي طيلة ثلاثة وعشرين قرنا؟ كيف استقرت هذه الأحادية في فهم وتأويل فلسفة ما قبل سقراط، فتأخر الانقلاب التأويلي حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين؟

ثم بماذا نفسر هذا الانقلاب التأويلي: هل نعلله بالبحث الفيلولوجي، وخاصة بظهور موسوعة ديلز، أم أن ثمة سبباً آخر أقدر على التعليل؟

وقبل هذا وذاك:

ما هي العوائق المنهجية التي تعترض فهم الفلسفة الإغريقية الأولى، على نحو يحفظ لها استقلالها التاريخي؟

\- ٦ -

مشكلتان اثنتان تعترض تأريخ الفلسفة الإغريقية ما قبل السقراطية

لا يمكن أن نكتب تاريخ الفكر الفلسفي ما قبل سقراط دون أن نواجه مشكلتين رئيستين، ولا يمكن تخطي تينك المشكلتين باللجوء إلى الصمت، فنتقدم إلى عرض الفلسفات ما قبل السقراطية بأسلوب الاختزال والتعريف، على النحو الذي تقدم به في الكتابات المدرسية ـ التي لها بلا شك فائدتها في السياق التعليمي، لكنها لن تفيدنا في مثل هذا المشروع الذي نبتغي به تأسيس فهم نقدي لتاريخ الأفكار الفلسفية ـ؛ لأن الصمت هنا لا يعني التخلص من تينك المشكلتين، بل هو فقط تخطيهما، بعدم الإفصاح عن طبيعة الخيارات المنهجية التي اخترناها ضمنياً لمواجهتها. بمعنى أن حتى تلك الكتابات الاختزالية المدرسية، لا بد لها هي أيضاً من أن تستبطن موقفاً من تينك المشكلتين، وإن لم تفصح عنه، أو تخوض في بعده الإشكالي للاستدلال على وجاهة اختيارها، حيث تنتهج في الغالب التأويل الأرسطي وتحذوه دونما مسائلته.

وبما أنه لا سبيل لنا إلى عرض هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفي دون سلوك خيار ما تجاه تلك الإشكالات، فلا بد لنا من التوقف لطرحها والنظر في المعالجات الممكنة لها.

فماذا نقصد بتينك المشكلتين؟

وكيف يمكن معالجتهما؟

٦ ـ ١ ندرة النصوص الما قبل السقراطية واقتطاعها من سياقها المتني

أول هاتين المشكلتين، ما أشرنا إليه قبل؛ أي: **ندرة المصادر الأصلية لفلسفة ما قبل سقراط. وضرورة طرح هذه المشكلة شرط لكي نعيها، فنعي من ثم محدودية كل تأويل لطبيعة هذه الفلسفة ودقائقها، ومن ضمن ذلك محدودية تأويلنا نحن أيضاً.**

لأن ما تبقى من نصوص الفلاسفة الأوائل مجرد شذرات قليلة. وقيمة وعي هذه المشكلة تتبين بشكل خاص، عندما نلقى تأويلاً لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفي، يزعم لنفسه الجزم واليقين في تحديد الدلالة الفلسفية لهذه اللحظة التأسيسية، إذ هنا لا بد أن نستشعر أمامه حس الشك، ونواجهه بواقعة ندرة وتشتت العبارة الفلسفية المتناقلة عن هذه اللحظة التاريخية.

والإشارة إلى مشكلة الندرة نلقاها عند بعض المؤرخين القدماء، وأكتفي هنا باستحضار أشهر مؤرخي الفكر في تراثنا العربي الإسلامي، أقصد محمد الشهرستاني الذي لم يكتف في كتابه «الملل والنحل» بالتنبيه إلى ندرة نصوص الفلسفة ما قبل السقراطية، بل أشار إلى أن حضور هذه الفلسفة في المتن الفلسفي العربي، لم يخل من تزييف؛ حيث قال: «وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام

ذكرهم (يقصد فلاسفة ما قبل سقراط) وذكر مقالاتهم رأساً، إلا نكتة **شاذة نادرة ربما اعثرت على أبصارهم وأفكارهم أشاروا إليها تزييفاً»**[١].

أجل إن **المصدر الذي أوصل إلينا هذه الشذرات، مصدر لا يتداخل فيه فقط التأويل بالتوثيق، بل إن مطلب التأويل عنده، كان ذا أولوية على مطلب التوثيق**، والتأويل المهيمن هو التأويل الأرسطي، كما سبق أن قلنا، فصار النص الفلسفي ما قبل السقراطي ليس فقط معطى شذرياً مجزأ، بل فسيفساء مصبوغة بالرؤية الأرسطية.

وقد قلنا إن الكتابات الدوكسوغرافية، خاضعة لهيمنة التأويل الأرسطي، كما أنها من حيث المصدر المرجعي تعتمد بشكل ملحوظ على كتاب ثيوفراسطوس تلميذ أرسطو، لذا يجوز أن نؤكد ما بدأنا به بحثنا هذا، وهو هيمنة التأويل الأرسطي، وهي الهيمنة التي لا ينبغي أن نتنبه إليها في نص التفسير، بل ينبغي أن نستشعر احتمالاً آخر أكثر خطورة، وهو طريقة الاقتطاع الشذري ذاته عند ثيوفراسطوس، خاصة وأن كتاب هذا الأخير مرتب على المنظور الموضوعي. وهو المنظور الذي يستلزم اقتطاع النص، ليصير قابلاً للاندراج ضمن محور موضوعي. ومعلوم أن تجزيء أي متن لا بد أن تحكمه خلفية تأويلية[٢].

---

(١) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ١٤٠٤هـ، ٢/ ٦٠.

(٢) تقطيع المتن لا بد أن تحكمه خلفية تأويلية ودليل ذلك ممكن معاينته بالتجربة، ومثال ذلك:

إذا طلبنا من شخصين مختلفين في الانتماء المذهبي الفكري أن يقرآ متناً مختلفاً في شأنه من قبل مذهبيهما، ولا يفعلا شيئاً بعد ذلك سوى اقتطاع نصوص وفقرات منه، سنلاحظ ولا شك أنهما سيقتطعان نصوصاً وأقوالاً مختلفة. بمعنى: أنهما لن يتفقا على ما هو =

وختاماً، نقول إن وضعية البحث الفلسفي في تاريخ هذه اللحظة تدفعنا إلى التوكيد على أن معالجة الندرة غير ممكن، إنما الممكن هو تجاوز ندرة التأويل، أو لنقل ـ بالنظر إلى هيمنة التأويل الأرسطي ـ تجاوز أحاديته.

وهنا نصل إلى المشكلة الثانية؛ أي: هيمنة التأويل الأرسطي، فما هي دلائل هذه الهيمنة؟ وكيف يمكن تجاوزها؟

٦ ـ ٢ هيمنة التأويل الأرسطي

أشرنا في الكتاب الأول من هذه السلسلة («في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة ـ نقد التمركز الاوروبي ـ»)، إلى وجوب الحذر من الفلاسفة المؤرخين. حيث قلنا بأن: «أسوأ مؤرخي الفكر الفلسفي هم الفلاسفة أنفسهم؛ وخاصة العظماء منهم!»[1] لا عن نقص في اقتدارهم على إدراك دقائق الفكر الفلسفي، بل أقصد أنه تنقصهم الرغبة في حفظ استقلالية وخصوصية تلك الدقائق. ولذا قلت بعد تلك العبارة: «حيث تجدهم، في الغالب، لا ينتهجون في قراءة الفلسفات السابقة عليهم موقفاً يحفظ لها خصوصيتها واستقلالها، بل يسطرون قراءة تأويلية يستهدفون بها التوكيد على سمو وتفوق فلسفتهم»[2].

وموضوع بحثنا هنا؛ أي: الفلسفة ما قبل السقراطية، مثال للمادة التاريخية التي خضعت لتأويل فلسفي يتقصد استنزال قيمتها،

= جوهري في النص، أو ما ينبغي التركيز عليه أكثر، بسبب اختلاف مذهبيهما في التأويل. ولذا فالمقتطع سيكون بناء لنص جديد، وليس إعادة تسطير للنص المعطى.

(١) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوروبي، م س، بيروت ٢٠١٢م، ص١١٤.

(٢) نفسه، ص١١٤.

وإفقادها استقلاليتها المعرفية والتاريخية. فقد خضعت هذه الفلسفة لفعل الاستنزال مع أول قراءة لتاريخها مع أرسطو، ولا شك أن «المعلم الأول» فيسلوف عظيم. ولذا ينبغي أن نثني بالقول: إنه بسبب عظمته مؤرخ فاشل! وعلة فشله في التأريخ للأفكار الفلسفية، لا يرجع إلى ضعف قدرته على فهمها، بل يرجع إلى قوة رغبته في التعالي عليها، حيث كان مسكونا بالاعتقاد بـ«أن نسقه الفلسفي كامل ويحتوي كل ما كان السابقون له يبحثون عنه»[1].

فكيف تمظهر هذا الاعتقاد في تأريخه للفكر الفلسفي السابق عليه؟

وكيف تسبب في تحريف هذا التاريخ بحيث لم يحفظ للفلسفات السابقة عليه خصوصيتها واستقلالها، بل سطر قراءة تأويلية استهدف بها التوكيد على سموق فلسفته هو؟!

معلوم أن مفهوم العلة يحتل في الأنطولوجيا الأرسطية موقعاً محورياً[2]، ونظراً لمحوريته، فقد كانت القراءة التي أنجزها أرسطو لتاريخ الفكر السابق عليه، منطلقة من زاوية هذا المفهوم[3]؛ حيث

---

(١) John B. McDiarmid, "Theophrastus on the Pre-Socratic Causes", HSCP (1953) p86.

(٢) من بين دلائل هذه المحورية أن التعريف الأرسطي للفلسفة ذاتها، ينهض على أساس مقولة العلة، حيث تعرف بـ «علم الوجود بما هو موجود» (Aristote. Metaph. 982, a2-3)، ولفظ: «بما» إشارة إلى العلل والمبادئ.

(٣) يشير ماكديارميد إلى أن تفسير أرسطو للمرحلة الفكرية السابقة عليه، ينتهي إلى اعتبار فلاسفة ما قبل سقراط وكأنهم «أبطال العلة المادية، وأن أفلاطون بطل العلة الصورية، وأن التعارض بين الرؤيتين العليتين لم يتم نفيه وتحصيل التركيب النهائي إلا مع إسهامه هو»؛ أي: مع إنجاز التركيب الأرسطي.

John B. McDiarmid, "Theophrastus on the Pre-Socratic Causes", HSCP (1953) p86.

ولنا أن نشير هنا إلى أن أرسطو في تقويمه للماقبل السقراطية أضاف لها الفضل في إدراك العلة الفاعلة، وذلك مع أمبادوقليس وأنكساغور.

نظر إلى الفلاسفة الأوائل في مرآته، فحرص على أن يرى فيهم ما كان يرغب هو ذاته أن يراه!

فماذا كان منتهى القراءة التأويلية الأرسطية؟

في مطالعتنا للمتن الأرسطي[1] لاحظنا أن أرسطو يحرص على تشتيت العلل وتوزيعها تفاريق على كل السابقين عليه، ليقدم فلسفته بوصفها أول مشروع نظري متكامل استطاع تأسيس نظرية أنطلوجية تقوم على التعليل الرباعي[2]. ولبيان ذلك، لنتأمل كيفية تقديمه للفلسفة ما قبل السقراطية في متنه «الميتافيزيقا».

يقول متحدثاً عن طبيعة الأصل/الأرخي الذي اعتمد عليه الفلاسفة الأوائل لتفسير الوجود:

«وضعوا مبدأ كل نوع الأجسام شيئاً واحداً كأنه نوع هيولانى». وهنا يحسن بنا أن نتوقف قليلاً عند لفظ «كأنه» الذي قرب به أرسطو نعته لطبيعة الأصل الأولي/الأرخي الذي وضعته الفلسفة ما قبل

---

(١) ذكر أرسطو الفلسفة ما قبل السقراطية في أكثر من كتاب، لكن أهم مرجع أسس فيه رؤيته هو كتاب الألف من موسوعته الميتافيزيقا. كما استحضر هذه المرحلة الفكرية في متن «السماع الطبيعي» وكذا في متني «النفس»، و«السماوات»... أما في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فإن استحضارها لم يكن مركزاً على المسألة المعرفية، إنما ورودها كان في سياق توكيد الترفع عن الاهتمام بالمنفعة الحسية، مثل إيراده لترفع طاليس وأنكساغور على طلب النفع المادي. وشبيه بهذا طريقة استحضاره لطاليس في متن «السياسة» في معرض تأسيسه لصورة الفيلسوف تعليقا على حكاية احتكار طاليس لمعاصر الزيتون. لذا بالمقارنة بين هذه السياقات التي حصل فيها إيراد الفكر الفلسفي ماقبل السقراطي، ألاحظ أن أهم نص مؤسس للتأويل الأرسطي هو نص كتاب «الألف» من «الميتافيزيقا»؛ ففيه قدم أرسطو تقويمه العام الذي سيظل مهيمناً على كيفية فهم هذه اللحظة الفلسفية في مختلف لحظات تاريخ الفكر اللاحقة، وبالتحديد إلى أواخر القرن التاسع عشر، حيث بدأ التشكيك في مصداقيته.

(٢) النظام الرباعي للعلل إشارة نقصد بها نوع العلل الأرسطية؛ أي: المادية، والفاعلة، والصورية، والغائية.

السقراطية، فقوله: «كأنه نوع هيولاني» تقريب دلالي بين طبيعة المبدأ الأول والهيولى، دون المساوة دلالياً بينهما.

فلماذا هذه المشابهة التقريبية؟

يرجع سبب ذلك إلى أن أرسطو يرى فلاسفة ما قبل سقراط اتخذوا الجسم البسيط كمبدأ أول؛ أي: اتخذوا أحد الأسطقساط مبدأ للوجود (الماء، الهواء، النار). لكنه يضيف بأن طبيعة هذا المبدأ كأنه مبدأ هيولاني.

وفي شرحه للتشبيه الأرسطي للأسطقس بالهيولى يقول ابن رشد:

«وإنما قال كأنه نوع هيولى لأن الهيولى بالقوة وهذه بالفعل، ولأن الهيولى بالحقيقة هي التي لا تكون ولا تفسد وكل واحد من هذه كائن فاسد، وهؤلاء لم يشعروا من الأسباب إلا بالسبب الذي على طريق الهيولى»[1].

وعلى الرغم من خطأ التقدير الرشدي[2] والأرسطي للفلاسفة الاوائل، بالزعم بأنهم لم يدركوا من الأسباب «إلا ما كان على طريق الهيولى»، فإننا في هذا الموضع من البحث لن نتوقف كثيراً

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٥٥.

(٢) رغم أن ابن رشد في هذا السياق هو شارح، لا مؤسس لتأويله الخاص، يجوز الوصل بينه وبين أرسطو على نحو ما قلناه أعلاه. هذا مع وجوب عدم مؤاخذته على أخذه الفهم الأرسطي مأخذ التسليم، وذلك لصعوبة تأسيس فهم مغاير فيما يخص الفلسفة ما قبل السقراطية في زمنه (أي: زمن ابن رشد)، بسبب عدم توافر نصوص وشذرات الفلسفة ما قبل السقراطية. أما التأويل المغاير للقراءة الأرسطية في تراثنا الفكري فلا يبدو عند ابن رشد ولا عند الشراح قبله مثل يحيى بن عدي وابن السرح وأبي بشر متى بن يونس القنائي، بل يبدو عند الشهرستاني والشهرزوري... غير أنه تأويل يبالغ في إسقاط الدلالات الدينية على تلك الفلسفة، كما سنبين لاحقاً.

لنقد التأويل الأرسطي، بل نكتفي بتقديمه والكشف عن أبعاده ومراميه. وانتهاجاً لهذا المسلك، نقول:

يمكن أن نلحظ في هذه المشابهة التقريبة للمبدأ الأولي بالهيولى، حرصاً أرسطيا على أن يجمع في وصف المبدأ (الأرخي) وسمين اثنين هما:

- **الإشارة إلى ماديته.**
- **والإشارة إلى خاصية كونه وفساده.**

وبذلك يتمكن المعلم الأول من حصر دلالة الأسطقس، ونقد من قال به في آن واحد!.

إذ من حيثية تحديد طبيعة المبدأ الأول بالمشابهة التقريبية بالهيولى عند فلاسفة ما قبل سقراط، فإن أرسطو يريد بذلك توكيد ماديته، ومن ثم عجزه عن أداء الوظيفة التفسيرية المنوطة به.

وأما من حيثية تمايزه عن الهيولى، **فقوله «كأنه هيولاني»، معناه أنه ليس هيولانيا تماماً؛ لسببين اثنين:**

أولهما أن وجود الجسم البسيط وجود فعلي، بينما الهيولى وجود بالإمكان.

وثانيهما؛ لأن الهيولى ـ برسم الفلسفة الإغريقية مادة لا كالمادة الفيزيقية الموجودة فعلياً؛ لأنها قديمة؛ أي: لا تكون ولا تفسد. بينما هذا المبدأ الذي تعلق به فلاسفة ما قبل سقراط هو ـ حسب التأويل الأرسطي ـ مبدأ يكون ويفسد؛ أي: أنه مبدأ مادي فيزيقي، ومن ثم لا يصلح وحده أن يؤدي الوظيفة التفسيرية الكاملة للوجود؛ لأنه مجرد علة مادية[1].

---

(١) في نظرية الجوهر قدم أرسطو تمييزات عديدة، فأحيانا نجده يميز الجوهر تمييزاً منطقياً =

لكن ههنا لا بد أن نتساءل:

هل كان أرسطو أميناً في هذا الوسم الذي وسم به طبيعة المبدأ الأول عند فلاسفة ما قبل سقراط؟

لا نعتقد ذلك، حيث أن الفلاسفة الأوائل لم ينظروا إلى المبدأ الأول كمبدأ «يكون ويفسد»، بل كمبدأ أول نسبوا إليه مقومات مغايرة لما ينسبه له أرسطو؛ ومن ثم فالتأويل الأرسطي لطبيعة الأسطقس عند الفلسفة ما قبل السقراطية تأويل يفتقر إلى الأمانة والدقة. فمفهوم الماء مثلاً، ذاك الذي بدأ به طاليس، ومفهوم «الهواء» عند أنسكيمنس، ومفهوم النار عند هيراقليطس... **هي دوال على مبادئ لم يتم تقديمها من قبل مؤسسيها بوصفها «تكون وتفسد»، بل «أرخي»؛ أي: «أصل» و«مبدأ أول»**. كما أن الفلسفة ما قبل السقراطية لم تنظر إلى الأسطقس نظرتها إلى المادة العينية التي تشبهها في الواقع الأنطولوجي المتعين.

= وميتافيزيقيا، فيتحدث عن نوع أولي يكون دوماً موضوعاً للحمل، حيث تقوم به الأعراض والكيفيات. فتتميز المقولات عن الجواهر لكونها محمولات عليها. ويتحدث عن نوع ثانوي (معنى كلي) يكون دوماً محمولاً لموضوع.

وهكذا نرى أرسطو يميز من حيثية النوع بين الجوهر الأول، والجواهر الأولى، والجواهر الثواني. قاصداً بالجوهر الأول الله/المحرك الذي لا يتحرك. وبالجواهر الأوائل الموجودات الحقيقية المتعينة المركبة من المادة والصورة، وبالجواهر الثواني الماهيات، (الأجناس والأنواع)، ناعتاً إياها بعكس النعت الأفلاطوني، حيث وصف نمط وجودها بكونه وجوداً ذهنياً لا واقعياً؛ أي: أنها مجرد معان، وليس لها وجود فعلي. ثم اتفق مع أفلاطون بجعله الجواهر الثواني تلك مطلب العلم، حيث لا علم إلا بالكلي. وحيناً ثالثاً نجده يميز الجواهر من حيثية أخرى فيتحدث عن جوهر لامحسوس ولا فان (الله)، وجواهر محسوسة لافانية (الكائنات السماوية)، وجواهر محسوسة وفانية. ورغم العناية التي أولاها أرسطو لتأسيس نظرية الجوهر وتمتين قوامها الدلالي، فقد ظلت مخترقة بالكثير من الإشكالات العويصة التي سنحرص، عند تحليلنا لفلسفته، على بيانها والاستدلال على موقفنا النقدي منها.

هذا فضلاً عن أن أرسطو لا حجة لديه تمكنه من حصر دلالة وطبيعة «الأبيرون» عند أنكسيمندر في الهيولانية المادية المقاربة للأسطقس.

وإيرادنا لأنكسيمندر تخصيصاً آت من كونه ثاني الفلاسفة، من حيث ترتيب الظهور التاريخي، ومن ثم فبلورته لمفهوم الأبيرون (اللانهائي) كمفهوم مجرد غير متعين، وفق نمط التعين الأسطقسي، دلالة على وجود وعي معرفي منذ بدء التفلسف الإغريقي على إمكان تجريد مفهوم الأصل/ الأرخي، مع اقتداره على أداء الوظيفية التفسيرية؛ أي: دون أن تمنعه تجريديته من تفسير الكينونة، بل ينبغي أن نقول إن تجريديته هي التي تمكنه من أداء تلك الوظيفة(١).

---

(١) بالنسبة لـ«أبيرون» أنكسيمندر، ثمة مشكلة عويصة تخص الدلالة، سنسعى إلى محاولة تفكيكها عندما نصل إلى تقديم فلسفته، لكننا نكتفي هنا بالاشارة إلى أن الدوكسوغرافيا القديمة لم تكن دقيقة ولا حاسمة في تحديده. الأمر الذي يطرح أمامنا إشكالاً في تحديد طبيعة هذا «الأبيرون» هل هو متعين أم غير متعين؟ لأنه بالاحالة إلى دوكسوغارفيا ثيوفراطوس، تأسست ثلاث روايات تتباين في مقصود أنكسيمندر بـ«الأبيرون»، وأقصد بها روايات سمبليقيوس Simplicius وديوجين Diogène وأيتيوس Aetius. ويمكننا أن نقول: إنهما روايتان اثنتان لا ثلاث؛ وذلك بالنظر إلى الاتفاق الدلالي الذي نلحظه بين رواية ديوجين وأيتيوس. فتبقى لنا إذن روايتان اثنتان مختلفتان في تحديد المقصود الدلالي من هذا المفهوم الذي ابتدعه أنكسيمندر. والمفارقة هي أن هذين الروايتين الإثنتين ـ أو الثلاثة ـ كلها تعزى إلى ثيوفراسطوس ومنه إلى أنكسيمندر:

ـ الرواية الأولى لديوجين وأيتيوس تذهب إلى القول بأن أنكسيمندر لم يحدد مقصوده من الأبيرون؛ أي: لم يحسم في شأن طبيعته هل هو ماء أم هواء أم نار؟

ـ لكن الراوية الثانية، لسمبليقيوس، نجد فيها أن أنكسيمندر جعل الأبيرون مبدأ وأصلاً (أرخي)، مع القول بأنه ليس أسطقسا من الأسطقسات/ العناصر (ماء، هواء، نار). أي: أن رواية سمبليقيوس حاسمة في نفي كون الأبيرون عنصراً من العناصر.

والسؤال الذي لا بد أن يطرح هنا هو:

من كان أميناً في نقل تصور أنكسيمندر ـ عن طريق ثيوفراسطوس ـ هل هو سمبلبقيوس أم ديوجين وأيتيوس؟ =

ثم لما حدد أرسطو المبدأ الأول ناعتا إياه «كأنه هيولي»، أضاف بأن بعضهم الآخر استشعر الحاجة إلى علة ثانية ليست هي الجسم البسيط المادي، بل علة قادرة على تفسير حركة ذاك الجسم وصيرورته؛ فابتدع العلة الفاعلة (أنكساغور، أمبادوقليس). وفي تتبعه لصيرورة الفكر الفلسفي اليوناني يشير أرسطو إلى أن الأمر بقي على هذا النحو إلى المدرسة الإيطالية؛ **فتحصل من ذلك أن الفلسفة ما قبل السقراطية خلال هذه المرحلة لم تدرك سوى علتين اثنتين:**

- **علة مادية.**
- **وعلة فاعلة (التي تفسر حركة الجسم وصيرورته).**

ثم يضيف أن فلاسفة ما قبل سقراط اختلفوا في ماهية العلة الفاعلة (هل هي واحدة أم ثنتان؟)، حيث يقول: «يختلفون في العلة الأخرى لأن بعضهم يقول: إنها واحدة وبعض ثنتان أعنى الشيء الذي عنه تكون الحركة»[1].

وهنا نلحظ أن أرسطو يشير بالتلميح لا بالتصريح إلى أن أنكساغور هو القائل بأحادية العلة الفاعلة، وإلى أن أمبادوقليس هو القائل باثنينيتها[2]، **صحيح أن أرسطو لم يذكر في بدء مقالة الألف**

= سنؤجل البحث في هذه المسألة إلى حينها، لكننا إذ نوردها هنا، نؤكد أيضاً أنه مهما كان الأمر، سواء تم ترجيح رواية سمبليقيوس ـ وهو ما نقول به ـ أو رواية ديوجين وأيتيوس، فإن هذا لا يمنع من الارتكاز على أنكسيمندر لنقد هذا الاختزال الأرسطي للمبدأ الأول للفلسفة ما قبل السقراطية الأولى في العلة المادية، وهو نقد لا تسمح به فقط رواية سمبليقيوس الحاسمة في تمييز الأبيرون عن الأسطقس الهيولاني، بل نسمح به ايضا رواية ديوجين وأيتيوس. كما سنبين في موضع لاحق من هذا البحث. ثم إن نقدنا السابق لأرسطو نؤكده رغم أننا نجده قد احترس من إيراد أنكسيمندر بإسمه عندما نقد الفلسفة ما قبل السقراطية وأشار إلى اختزالها لعلة الوجود في العلة المادية.

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٥٧.

(٢) يتجاهل أرسطو فاعلية مبدأ التخلخل/التكاثف عند أنكسيمنس، ولا ينسبه إليه! لكن رغم =

الكبرى، أمبادوقليس بالاسم، لكن لا يمنع عدم ذكره من القول بأنه لمح إليه؛ لأنه هو الذي جمع الأسطقساط الأربع في نظريته الأنطلوجية، وعند تحديده للفاعلية التي تعلل الحركة، قال بمبدأي «المحبة» و«العداوة» فثنى بذلك العلة الفاعلة.

وقد توقف الشارح الأكبر أبو الوليد ابن رشد عند هذا الموضع من مقالة الألف، فقال:

«يحتمل أن يريد بقوله إلى وقت الإيطاليين أنه تمادى الأمر على الاعتراف بهاتين العلتين أعنى الهيولانية والفاعل إلى وقت هذه الطائفة وقوله وقد تكلم فى هذه الآخرون كلاماً يسيراً أحسبه إنما أراد به السبب الذي على طريق الصورة وذلك أنه قد حكى هذا فى غير هذه المقالة عن ابن دقليس أعنى أنه كان يتكلف معرفة ما هو العظم واللحم لكن لم يصرح أن ماهية الأشياء يجب أن تكون مبدأ سوى الستة مبادى التي كان يضع هذا الرجل أعنى الأربعة الاسطقسات التي كان يضعها على طريق الهيولى والمحبة والعداوة اللذين كان يضعهما على طريق الفاعل»[١].

لكن ههنا نحتاج إلى مساءلة **ضد هذا التصور الأرسطي الذي ينفي العلة الفاعلة عن الأوائل**:

هل بالفعل لم يكن أصحاب الأسطقساط الأوائل ـ قبل أنكساغور وأمباذوقليس ـ يقولون بالفاعلة؟

إن الأمر مشكوك فيه في تقديرنا. وسنبين ذلك بالتفصيل عندما

= ذلك فإننا عند تحليلنا لفلسفته سنأخذ بتصريح ثيوفراسطوس ونعده حجة في تعيين أنكسيمنس بوصفه أول من قال به. ومن ثم سنرفض موقف سمبليقيوس الذي ينسب المبدأ إلى طاليس.

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٥٧.

نتحدث عن دلالة الأسطقس وكيف تمثله الفلاسفة «الطبيعيون»، وبلوروا دلالته ليصير مبدأً وأصلاً أنطولوجياً (أرخي)، وعلة فاعلة[١].

وبعد حديثه عن أصحاب الأسطقسات، وإضافة أنكساغور وأمباذوقليس للعلة الفاعلة، **انتقل أرسطو، إلى المدرسة الفيثاغورية، مشيراً إلى أنها تنبهت إلى العلة الصورية:**

«فأما الفيثاغوريون فقالوا: إن المبادى اثنان على هذه الجهة بعينها وهى التي وضحت لهم والذي يختصون به فالقول بالنهاية والواحد وغير المتناهى ولم تجر عادتهم بتسمية شيء آخر طبيعة مثل النار والأرض وما أشبه ذلك بل غير المتناهى نفسه والواحد بعينه جوهر»[٢].

ويمكن أن نضيف هنا أن أفلاطون في تركيزه على العلة الصورية والطريقة التي أنتهجها في أَمْثَلَتِهَا[٣] على المستوى

---

(١) نكتفي هنا بالقول بأن في المتن الأرسطي ما يمكن به أن نخلخل بناءه التأويلي؛ فإذا كان أرسطو يزعم ـ في مقالة الألف ـ بأن منتهى نظر الفلسفة الطبيعية هو مبدأ العلة المادية، فإنه في متن «النفس»، يورد هو ذاته رواية تنسب إلى طاليس القول بأن النفس محرك الأشياء، مستعملاً مثال المغناطيس.

هذا من جهة، أما من زاوية مفهومية، فإننا نستغرب النقص الملحوظ في طريقة إيراده مبدأ التخلخل/التكاثف، ففي مجموع متنه الضخم لاحظت أنه يتجاهل نسب المبدأ إلى أنكسيمنس، ولعل حرصه على عدم ذكره تبرير لموقفه القائل بغياب المبدأ الفاعل من الفلسفة الطبيعية. بينما نرى عند تلميذه ثيوفراسطوس موقفاً صريحاً، حيث لم يغفل نسب المبدأ وإرجاعه إلى أول من قال به؛ أي: أنكسيمنس. وبالنظر إلى هذا المبدأ تتبين فاعليته التي تؤكد نقص التأويل الأرسطي، حيث إذا كان أرسطو يرى في مبدأ أمبادوقليس (المحبة/العداوة) علة فاعلة، فأحرى به أن يراها أيضاً في طاليس الذي تُنسب له نظرية النفس كمحرك، وفي أنكسيمنس القائل بمبدأ التخلخل/التكاثف.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٥٨.

(٣) نقصد بالأَمْثَلَةِ الأفلاطونية لمفهوم الصورة، تقديمها بوصفها مثالا مفارقا. وهنا نشير أيضاً ـ

الأنطلوجي تأثر كثيراً بنظرية العدد عند الفيثاغورية. والنظر في تطور الفلسفة الأفلاطونية، دفع الكثير من المتأولين والفلاسفة المهتمين بأفلاطون إلى القول بأنه في أواخر حياته تقارب فكرياً مع الفيثاغوريين؛ ولا شك أن أرسطو الذي تتلمذ على أفلاطون وصاحَبَهُ، قد أدرك بعمق ملامح هذا التقارب.

ومن هنا فإن نَسْبَهُ العلة الصورية إلى الفيثاغورية، ووصل الأفلاطونية بها، إدراك منه للقرابة الموجودة بين مفهوم العدد الفيثاغوري ومفهوم «المثال» الأفلاطوني، ولا نحتاج إلى الإشارة هنا إلى أن هذه القرابة كان أرسطو من أشد الرافضين لها.

لكن قبل تفصيله في شأن أفلاطون عرض أرسطو لمذهب هيراقليط القائل بالتغير. وهنا يمكن أن نقول إن إشارة أرسطو إلى هيراقليط، هي بيان للمهاد الإشكالي الذي دفع نحو تبلور فكر أفلاطون، على اعتبار **أن الأفلاطونية مقاربة فلسفية واجهت الإشكال الهيراقليطي الذي أسرف في وصف الوجود من ظاهره المحسوس المتغير، ولذا استبقى أفلاطون هذا الوصف للوجود الواقعي، ولكنه أضاف إليه وجود عالم المثل الضامن للعلم، باعتبار استبطانه للصور الماهوية الثابتة؛ فاستطاع بذلك أن يجمع بين بارمينيد وهيراقليط.**

كما سنبين عندما نصل، في تاريخنا النقدي هذا، إلى فلسفة أفلاطون حيث سنقارب دلالة الثنائية الأنطلوجية عنده وكيف أنها مقاربة جامعة بين الثبات البارميندي والتغير الهيراقليطي، مع حرص على توزيع مجالهما بالقول بمفارقة عالم المثل لعالم الحس الواقعي.

= في سياق المقارنة إلى أن المثال الأفلاطوني المفارق سيصير في الفلسفة الأرسطية صورة محايثة.

وفيما يخص الموقف من الفيثاغورية، لا ينبغي أن نغفل هنا عن لحاظ نقدي دقيق بلوره أرسطو، ونقصد به **ضعف الكفاية التفسيرية لمفهوم «العدد» في تعليل الأجسام المادية عند المدرسة الفيثاغورية**.

وبيان ذلك أنه عندما نسب اليها فضل إدراك العلة الصورية فإنه نقدها من مدخل آخر، وهو عدم تقديرها لأهمية العلة المادية، وضرورة استحضارها لتفسير الكينونة، حيث يرى أن تعلق الفيثاغوريين بالعدد كمبدأ أنطلوجي خطأ كبير؛ لأنهم لم يضعوا للأشياء الطبيعية علة مادية متناسبة طبيعيا معها، بل استبقوا العدد كعلة مادية أيضاً، ظانين بأن العدد قادر على أداء هذه الوظيفة التفسيرية للوجود بمجرد تثنيته إلى «واحد» و«كثير».

هذا فضلاً عن نقد آخر يتعلق بموضعة العدد، حيث **لم تتنبه الفيثاغورية إلى وجوب التمييز بين تقدمه بالحد وتقدمه بالوجود.** وبيان ذلك أن طبيعة المبدأ الأول/الجوهر عند الفيثاغوريين يمكن أن تعطيها فكرة الأولوية من حيثية تقدم العدد بالحد، لكن هذا لا يعطيها بالضرورة تقدمه بالوجود[1].

---

(١) انظر تفسير ابن رشد لنظرية الواحد وتمايز الضِّعْفِ والإثنينية، والنقد الأرسطي لمن ظن أن وجوب التقدم بالحد يدل على التقدم بالوجود. يقول ابن رشد:

«حدوا الموجود الأول والذي هو أعرف؛ أي: أحقها بالوجود والمعرفة؛ يعني: الجوهر بالتحديد الذي ذكروه؛ يعني: بقولهم فيه: أنه الواحد والغير متناه وأنه العدد، ثم قال: وهذا هو الذي كانوا يظنون أنه جوهر الأمر مثل: أن يظن إنسان أن الضعف والاثنينية شيء واحد بعينه لأن الضعف أقدم من الاثنينية لا كن ليس بالوجه الذي به يكون الشيء ضعفاً فعليه بعينه يكون اثنين، يريد وظنهم أن طبيعة الموجودات هى طبيعة العدد من قبل أن الأعداد تحمل على الموجودات وتوصف بها مثل ظن من ظن أن الضعف والاثنينية شيء واحد بعينه أي طبيعة واحدة من قبل أن الضعف أعم من الاثنينية وأنه أقدم منها بالطبع أي الذي يرسم بأنه الذي إذا ارتفع ارتفع الأخر وإذا ارتفع الآخر لم يرتفع هو، ←

إذاً يتحصل من التحليل الأرسطي لتاريخ الفكر السابق عليه:

أن الفلسفة ما قبل السقراطية، ابتدأت بالأسطقس المادي، ثم استشعرت الحاجة إلى التحريك، فقالت بالعلة الفاعلة، غير أنها افترقت في تصور طبيعة هذه العلة، فقال أنكساغور بواحديتها، وقال أمبادوقليس بإثنينيتها (المحبة/العداوة).

وهذا ما يمكن أن نلمسه من قول أرسطو، موجزاً حكمه على الفكر الفلسفي الأول: «إن الفلاسفة الطبيعيين القدماء لم يدركوا بأن العلل متعددة، بل أدركوا فقط العلتين المادية والفاعلة»(١).

ويمعن في نقده بالإشارة إلى أنهم عندما وضعوا للوجود مبدأ واحداً باعتباره جسماً بسيطاً كأنه هيولى، أخطئوا، وعجزوا عن تفسير الأنطولوجيا.

ويمكن أن نوضح هذا العجز عن تأسيس التفسير الأنطولوجي من منظور النقد الأرسطي، بالقول بأن منتهى ما بلغوه في فهم المبدأ الأول أنه أسطقس مادي. فتصوروا المبدأ الأول جسماً، لا جوهراً

= وإذا وجد الآخر وجد هو. ثم قال ولا كن ليس بالوجه الذي به يكون الشيء ضعفاً فعليه بعينه يكون اثنين يريد لكن ليس الجهة التي بها كان الشيء ضعفاً كان بها اثنين، يريد أن الشيء الواحد بعينه إذا صدق عليه محمولات أكثر من واحد فليس يلزم أن يكون صدقها عليه من جهة واحدة حتى يكونا شيئاً واحداً ولا أن يكون المحمول يعرف جوهر الشيء».

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٦١.

(١) لا يختزل أرسطو إسهام الفلاسفة الطبيعيين الأوائل في العلتين المادية والفاعلة فقط، بل يعيب عليهم عدم التمييز بينهما، ثم يضيف بأنهم لم يدركوا العلتين الصورية والغائية، لنتأمل قوله:

"The ancient Nature-philosophers however took the opposite view. The reason of this is that they did not see that the causes were numerous, but only saw the material and efficient and did not distinguish even these, while they made no inquiry at all into the formal and final causes..".

Aristotle, On the Generation of Animals, Translated by Arthur Platt, Book V.1.

من غير طبيعة جسمية. والحال أن الجسم بما أنه مركب، فهو ملحوق بالكون والفساد. بينما الأسطقس الأول يجب أن يكون جوهراً لا يكون ولا يفسد.

لكن قد يتساءل القارئ هنا:

ما وجه الإشكال في أن الأسطقس الأول يكون ويفسد؟

إذا شغلنا المنظور الفلسفي الأرسطي فإن الإشكال هنا آت من أنه إذا كان الاسطقس الأول جسماً، فحتما هو مركب، ولكونه مركباً فهو كائن وفاسد، ولذا لزم التتابع إلى ما لا نهاية، حيث يصير حتما أن يكون للأطقس أسطقساً آخر سبباً لكونه قبل كونه، وما دام الأسطقس الآخر ذا طبيعة جسمية لا جوهراً، فإنه قبل أن يكون ويفسد هو الاخر، وجب وجود أسطقس آخر يكون سبباً لكونه... وهكذا إلى ما لا نهاية.

وكل هذه الإحالات ـ حسب النقد الأرسطي ـ مصدرها جسمية المبدأ الأول ولا جوهرانيته؛ أي: سببها مادية «الأرخي» الذي تعلق به فلاسفة ما قبل السقراطية.

لكن قد يتساءل القارئ كذلك:

ماذا لو قلنا بجوهرية المبدأ الأول، هل ستتخلص الفلسفة ما قبل السقراطية من النقد الأرسطي؟

وجوابنا أنها لن تتخلص من ذلك النقد؛ لأن أرسطو سيدفع هنا بسلاح نقدي آخر، وهو مفهوم الصورة، حيث أن الفلسفة ما قبل السقراطية ـ من المنظور الأرسطي ـ **ليس لديها إمكانية لتفسير فعلية الجوهر**؛ لأنها محتاجة هنا إلى علة جديدة غير العلتين المادية والفاعلة، **لتفسر بها انتقال الجوهر من عالم الإمكان إلى عالم الفعل.** والمقصود ـ أرسطيا ـ بالعلة التي تقوم بهذه الوظيفة (نقل الجوهر من القوة إلى الفعل) هي العلة الصورية.

والتعليل الصوري ـ حسب القراءة الأرسطية ـ لم تستطع الفلسفة الطبيعة الأولى إدراكه، ولذا فالفضل في الاقتراب منه يعود إلى الفلسفة الفيثاغورية، التي تقول بتثنية مبدأ الأنطلوجيا إلى مادي/ صوري، فصار المبدأ عندها هو «العدد».

لكن هنا أيضاً لا ينبغي أن نظن أن تفسير الفلسفة الفيثاغورية للأنطلوجيا متحرر من النقص؛ إذ هنا يخرج أرسطو ضد الفيثاغوريين بنقد آخر، وهو أنهم **إن كان لهم فضل إدراك العلة الصورية، فإنهم لم يتنبهوا إلى وجوب تحديد علة مادية حقيقية لتفسير الشيء الطبيعي، فبقي العدد ـ الذي هو بطبيعته مفهوم صوري مجرد ـ يؤدي وظيفتين اثنتين؛ أي: التعليلين المادي والصوري! وهو أداء لا يقتدر مفهوم العدد على القيام به، رغم تثنيته إلى «الواحد» و«الكثير»**.

ويمكن أن نقول بناء على القراءة الأرسطية لتاريخ الفكر الفلسفي الأول، إن ثمة فارقاً مهما بين الطبيعيين والفيثاغوريين، فعلى الرغم من مؤاخذة أرسطو للطبيعيين، بسبب جسمية مبدئهم الأول، وعدم جوهرانيته، فإنه أشار إلى كونهم استطاعوا بمبدئهم هذا تفسير التغير والصيرورة، بينما استعصى الأمر على الفيثاغوريين بسبب طبيعة مبدئهم الأول؛ أي: العدد. من هنا سبب تقريظ أرسطو للإسهام الأفلاطوني في مقابل بيان النقص الفيثاغوري؛ حيث أن أفلاطون ـ حسب أرسطو ـ كان أوضح من الفيثاغورية في تعيين العلة الصورية.

وبناء على ما سبق يتضح ما قلناه في بدء تحليلنا لدلالة التأويل الأرسطي؛ أي: أن أرسطو وقف موقفاً نقدياً من مجمل الإرث الفلسفي، **بمنظار مفهومي يقوم على تعداد العلل، ونقد الفلسفات السابقة على عدم قدرتها على استجماعها لتأسيس نظرية الأنطولوجيا.**

ومن ثم نقد الفلسفة ما قبل السقراطية التي اتخذت الأسطقس مبدأ، بدعوى اقتصارها على العلة المادية. ورغم أن الفيلسوفين اللذين استشعرا الحاجة إلى تحريك الهيولى؛ أي: أنكساغور وأمباذوقليس، أضافا العلة الفاعلة، فإنهما لم يتنبها إلى أمر مهم وهو الطبيعة الأنطولوجية للجوهر، واحتياج تفسير انتقاله من الإمكان إلى الفعل إلى علة صورية.

أما الفيثاغورية التي انتبهت إلى هذا السبب الصوري؛ فإنها أسقطت من اعتبارها السبب المادي. فكان كل هذا الإرث الفسفي السابق عاجزاً عن بناء نظرية أنطلوجية متكاملة، ومن ثم افتقر هذا الإرث إلى التعليل الرباعي، الذي هو وحده من يوفر إمكانية تأسيس الفلسفة الأولى.

بهذا نوجز قراءة أرسطو لتاريخ الفكر الفلسفي السابق عليه، ومن الواضح في هذا الموجز أن المعلم الأول حرص على بلورة «قراءة علية» للفلسفة ما قبل السقراطية، حيث عدد أرسطو أربعة أنواع من العلل هي: المادية والصورية والغائية والفاعلة؛ لينتهي إلى أن المنظومات الفلسفية السابقة قاصرة عن الاحاطة بحقيقة الأنطولوجيا، بسبب كونها لم تستطع استجماع العلل في نظرية أنطلوجية متكاملة. فقارب على نحو من الاختزال الإسهام الفلسفي السابق عليه، ثم أضاف إليه الإسهام الأفلاطوني[1] أيضاً الذي أدرك العلة الصورية، **فشتت العلل ووزعها على كل السابقين عليه، ليقدم فلسفته بعد ذلك بوصفها المقاربة المعرفية الوحيدة التي استجمعت**

---

(١) ينسب أرسطو إلى أفلاطون فضل إدراك العلة الصورية؛ لكنه يستدرك فينتقد مفارقة الصورة في الفلسفة الأفلاطونية، مقدماً المحايثة الأنطولوجية بديلاً لنظرية عالم المثل. وسنبين ذلك عندما نصل إلى مبحث المثال والصورة عند هذين الفيلسوفين.

العلل، وأسست نظامها الرباعي المكتمل. مع تصحيح الموضعة الأفلاطونية للعلة الصورية، حيث زعم أن أفلاطون أخطأ عندما جعل الصورة مفارقة، بينما هي محايثة.

لكن إضافة إلى الاختزال السابق للفكر ما قبل السقراطي في التنظير الناقص لمفهوم «العلة»، نلاحظ أن الطريقة التي قدم بها أرسطو الفلسفة ما قبل السقراطية بالقياس إلى ما سبقها؛ أي: اللحظة الدينية، كانت على نحو يفيد وجود قطيعة بين اللحظتين، فكان ذلك من بين مقومات المهاد النظري لتأسيس فكرة واهمة تعوق فهم تاريخ الفكر الفلسفي، فكرة مفادها أن الفكر الفلسفي تأسس على القطيعة مع الفكر الديني[1]، مع أن الفكر الفلسفي مثقل

---

(١) إن هذا التصور القطائعي لعلاقة الفلسفة بالدين في لحظة نشأتها كما قدمها أرسطو، نأخذ به ولكن بحذر شديد؛ حيث وجدت نصوصاً عديدة داخل المتن الأرسطي يمكن أن نلمس فيها استحضاراً لعلاقة قرابة بين الميثوس واللوغوس.

لنتأمل النصين التاليين على سبيل المثال:

في كتاب الميتافيزيقا نلاحظ أرسطو، عندما تحدث عن علة النظام عند أمبادوقليس وأنكساغور وبارميند، يشير بلغة الاحتمال إلى «أن هيزيود ربما كان أول من قصد البحث عن هذه العلة»؛ يقول:

"Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with expressing them earlier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty, and that sort of cause from which things acquire movement.

One might suspect that Hesiod was the first to look for such a thing-or some one else who put love or desire among existing things as a principle, as Parmenides, does too".

Aristotle,Metaphysics.V1, translated by W. D. Ross, 3, 4. E. B,london 1987, p501 -502.

ونرى في هذه الإحالة على هيزيود إشارة إلى تعالق بين الفكر الفلسفي والديني. هذا وإن كنا نلاحظ أيضاً أن أرسطو لم يطور هذه الاشارة، بل أوردها بإيجاز جد مختزل.

ويستحضر في كتاب «النفس»، خلال حديثه عن طاليس، ما ينسب إليه من أنه كان يعتقد بأن «كل شيء محايث بالآلهة»:

"Certain thinkers say that soul is intermingled in the whole universe, and it is perhaps for that reason that Thales came to the opinion that all things are full of gods". Aristotle, On the Soul, 1.5.411a, translated by J. A. Smith, New York, Random House, 1941, p553.

بالميتافيزيقا ومشغول بالسؤال الديني الذي يؤسسها، ولا يمكن إجادة فهمه دون استحضار الثقافة الدينية التي نشأ في إطارها وتفاعل معها.

بيد أن الذي ساعد أكثر على استقرار هذا التأويل الأرسطي، هو أن مؤرخ الفلسفة كان مشدوداً إلى ذوق منهجي ينظر إلى الفكر الفلسفي بوصفه نتاج «لوغوس» مفصول الرباط عن الرؤية الدينية. وهذا هو السبب الذي جعل هذه اللحظة التاريخية التأسيسية ينظر إليها خارج الإطار الثقافي الديني الذي سبقها وزامنها. وبفعل هذا اللحاظ كان التأويل الأرسطي يقدم للمؤرخ مدخلاً جاهزاً للقراءة الاختزالية، فيختصر نتاج هذه اللحظة في القطع مع «الميثوس»، وإرجاع الأنطلوجيا إلى علة كوسمولوجية[1] مادية.

لكن هنا **لا بد أن نعي الحقيقة التالية، وهي أن أرسطو لم يكتب تاريخاً للفلسفة ما قبل السقراطية، بالمدلول التقني لمصطلح «تاريخ»، إنما ضَمَّنَهَا كأطروحات وأفكار في كتبه، حيث** لم يكن في كتاب «الألف» من موسوعة الميتافيزيقا، ولا في كتابيه «النفس»

---

* لكن رغم أن أرسطو في النصين اللذين أوردناهما سابقاً، يشير إلى تعالق الفلسفة بالميثولوجيا الدينية، فإنه يمكن أن نسب إليه تأسيس فكرة القطيعة بين اللوغوس والميثوس. لأنه أورد هذين الرأيين بصيغة الإحالة والرواية، دون توكيدهما. لذا لا نستغرب أن الذي ساد تاريخ الفكر الفلسفي من بعده هي نصوصه التي يشير فيها إلى فكرة التجاوز والفصل في لحظة النشأة، وليس نصوصه الأخرى التي يشير فيها إلى التعالق والارتباط. هذا فضلاً عن أنه عندما يشير إلى هذا التعالق أو التقارب لا يعمق الفكرة ولا يفصل فيها، بل عادة ما يسارع إلى القفز عليها نحو غيرها. أو حتى التشكيك في هذه الصلة كما هو الحال في قوله بخصوص علاقة مفهوم الماء عند طاليس بمفهوم الأوقيانوس في مقالة الألف من متنه «الميتافيزيقا».

(١) صفة من «كوسمولوجيا»، وهي كلمة إغريقية مركبة من لفظتي كوسموس ولوغوس، ومن ثم فهي تعني حرفياً دراسة الكون أو علم الكون؛ أي: الحقل المعرفي المختص ببحث الكون بدءاً من سؤال نشأته، وَكَيْفِ صيرورته، حتى مآله. ثم تطور هذا الحقل المعرفي فصار اليوم علماً مؤطراً ضمن مجال الفيزياء.

و«السماع الطبيعي»...، يؤرخ للمرحلة الفلسفية السابقة عليه، بقدر ما كان يبني فلسفته الخاصة به. ولذا ترد الفلسفة القديمة عنده، خلال عملية البناء تلك؛ كأدوات للاستعمال وليس كمرحلة للتوصيف والتأريخ الدقيقين. وورودها كأدوات لا كمعطى للحفظ والتأريخ كاف لأن يدفعنا إلى استشعار الشك في صدقية تأويله واختزاليته من جهة، والدفاع عنه من جهة ثانية بتبرير نقصه في الاستقصاء التاريخي لتطور الفكر ما قبل السقراطي؛ لأنه لم يكن يؤرخ وإنما يفلسف!

إذاً يمكن أن نوجز محددات التأويل الأرسطي للفلسفة ما قبل السقراطية في محددين اثنين:

- **اختزال هذه الفلسفة في مبحث العلة.**
- **وفصل عملية بنائها عن الفكر الديني الذي سبقها وزامنها.**

وقد صارت القراءة الأرسطية، بسبب القيمة الفلسفية لأرسطو - ليست فقط حجة يحاجج بها ضد قراءة مغايرة، بل صارت مانعاً لأي مغايرة ابتداءً. ومن ثم فحتى الدوكسوغرافيين الذين قدموا نصوصاً تحمل تأويلاً مختلفاً لم يكتب لها أن تتحول إلى قراءة تأويلية مؤسسة، بل بقيت مجرد آراء وأقوال شذرية ملقاة بلا مهاد ولا نسق.

وأوضح دليل على هيمنة التأويل الأرسطي هو أنه منذ بنائه في القرن الرابع قبل الميلاد، وإلى حدود القرن التاسع عشر، ظلت الكتابة التأريخية للفلسفة ما قبل السقراطية خاضعة له، مكررة لمقولاته وتقويماته.

أقول ذلك مع أنني لاحظت عند بعض المؤرخين القدماء نظراً في دلالة المفاهيم ما قبل السقراطية، على نحو مغاير للتأويل الأرسطي. لكن نظراً للعملقة التي حظي بها أرسطو في تاريخ الفكر، لم يكتسب ذلك النظر المغاير لتأويله قيمة واعتباراً. وأقصد تحديداً

بأولئك المؤرخين/الدوكسوغرافيين القدماء شيشرون وأيتيوس واللايرسي وهيبوليت، الذين استحضروا في متونهم ما يؤكد صلة مفاهيم الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي بمفاهيم الميثولوجيا الدينية على غير الطريقة الشكاكة التي استحضرها بها أرسطو، فضلاً عن أنهم أضافوا وتوسعوا فيها.

لكن النقص الذي يمتور نصوص هؤلاء الدوكسوغرافيين هي أنها لم تكن منتهجة لقراءة تأريخية مستوعبة، أو مصرحة بأطروحاتها ومستدلة عليها، بل هي مجرد إيراد للأقوال. كما أن هذا الإيراد ذاته كان ضعيفاً من الناحية العلمية؛ لأنه لم يكن مسنداً بمرجع وثيق، يؤكد صدقية ما ينسبه من أقوال إلى فلاسفة ما قبل سقراط، ومن ثم نرى المتن الدوكسوغرافي تعبيراً عن فهوم وتأويلات أكثر منه توثيقاً وإسناداً للنقل.

وبما أن هذه الفهوم ترد عند أولئك الدوكسوغرافيين دون تأسيس استدلالي فإن مكانتها كتأويل ظلت ناقصة. وبما أنها تقدم نفسها كتسجيل للأقاويل، فإن الفارق الزمني بينها وبين الناطق الذي تنسب القول له (أي: الفيلسوف ما قبل السقراطي) أضعفَ مكانَتَها كتوثيق ناقل.

لكن هذا لا يمنعنا هنا من تسجيل ملحوظة في سياق المقارنة، وهي أن هذه النصوص الدوكسوغرافية يبدو فيها تمايز واضح عن التأويل الأرسطي، ومغايرة للفهم المادي لفلسفات ما قبل سقراط، حيث تفصح تلك النصوص عن مدلول روحي للأسقطس، **وذلك بَيِّنٌ - مثلاً - في طريقة تقديم شيشرون/وأيتيوس واللايرسي لمقولة الماء عند طاليس؛ وطريقة تقديم شيشرون لمبدأ الهواء عند أنكسيمنس، وطريقة إيراد هيبوليت لمفهوم الأبيرون عند أنكسيمندر**... لكن بما أن

أرسطو شغل تاريخ الفلسفة بأكمله، ليس فقط كفيلسوف ذي نسق مهيمن، بل أيضاً؛ كحجة في فهم وتأويل الفلاسفة السابقين عليه؛ فإن قراءته هي التي حظيت بالسيادة ووساعة التداول.

وما يلفت الانتباه هو أن هذا الخضوع للمنظور الأرسطي، لا يبدو في الكتابة التأريخية الهاوية فقط، بل حتى في المشاريع الفلسفية الكبرى التي اعتنت بتأريخ الفكر الفلسفي! بل أكثر من هذا وذاك، نجد هذا المنظور حاضراً حتى في صلب تلك الأبحاث الفلسفية التي استعملت تاريخ الفكر بدل تَأْرِيخِهِ. أقصد تلك الأبحاث التي لم يحركها حافز كتابة تاريخ الفلسفة لتقديمه والتعريف به، بل حركها حافز آخر هو تبرير حضورها الفلسفي من خلال فعل التَّأْريخ، حيث تفتعل لنفسها موقعاً في مرتبته العليا، لتجعل من تاريخ الفكر السابق لها، بمختلف مذاهبه واتجاهاته، مجرد خلفية بدائية لموقفها الفلسفي، فيصير ذلك التاريخ عندها مجرد مادة لبناء فكرة صيرورة اللوغوس الفلسفي، الذي ينتهي تتويجه في الأطاريح الفلسفية التي جاءت بها تلك الأبحاث.

وأوضح مثال على ذلك، تلك **القراءة التي أنجزها المشروع الهيجيلي، حيث نجد التأويل السائد فيه، لا يختلف في الأحكام العامة عن التأويل الأرسطي**! إذ رغم خصوصية المشروع التأريخي الهيجيلي، وجدة الرؤية الفلسفية التي نظمت عملية المقاربة، وحرص هيجل على جعل كل الإرث الفلسفي السابق مجرد مهاد للتتويج اللاحق؛ أي: التركيب الجدلي الذي سينجزه هو، فإنه لم يغير من التأويل الأرسطي شيئاً!

لنتأمل قوله هذا:

«نبدأ بالفكر، لكن بالفكر المجرد الخالص، في صورة طبيعية

أو حسية، ونتقدم وصولاً إلى الفكرة المتعينة. هذه المرحلة تمثل بدء الفكر المتفلسف حتى لحظة تطوره وتبلوره كعلم يشكل نفسه بوصفه كلية. **وأرسطو هو الذي تجتمع فيه كل الفلسفات السابقة عليه.** (...) **إن أرسطو هو المنبع الأكثر ثراء.** لقد درس الفلاسفة السابقين... في بداية كتابه «الميتافيزيقا»، (وكذلك أيضاً في كتبه الأخرى) على نحو كرونولوجي منظم... لذا **لكي نفهم الفلسفة الإغريقية، ليس هناك أفضل من أن ندرس كتاب «الألف» من متن أرسطو «الميتافيزيقا»**»[1].

هكذا يتضح في هذا النص انتهاج الرؤية الأرسطية، وتقريظها، بوصفها أفضل مدخل إلى قراءة الفلسفة الإغريقية!

وبالإضافة إلى قراءة هيجل، فإن **شلايماخر سينحو نفس المنحى** في النظر إلى هذه المرحلة التاريخية التأسيسية؛ أي: إخفاء استقلاليتها وإخضاعها لذات التأويل الأرسطي.

وكذلك الأمر في مشاريع التأريخ الفلسفي الفرنسي والإنجليزي التي ظهرت في القرن التاسع عشر.

وما يزيد في توكيد هيمنة التأويل المادي الأرسطي، هو أن الكتابة التأريخية التي أنتجها بعض المؤرخين الذين امتثلوا للمنظور الديني ـ كالمؤرخ الألماني بروكر في كتابه «التاريخ النقدي للفلسفة» ـ، هي أيضاً لم تقدم أي تغيير نوعي في التأويل المادي لتلك المرحلة الفكرية، فضلاً عن كون هؤلاء المؤرخين، وعلى رأسهم بروكر، لم يعتنوا كثيراً بتحليل تلك اللحظة. ويمكن أن نبرر ذلك ـ مستحضرين حالة بروكر مثلاً ـ بسبب الافتقار، ليس فقط

(١) G. W. F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, I, tr. fr. P. Garniron, 1971, p34 - 37.

للنصوص الشذرية الكافية لبناء تأويل مغاير، بل أيضاً الافتقار إلى الموقف المنهجي الكفيل بتأسيس النظر إلى هذه المرحلة. وأقصد بهذا الموقف القدرة على خرق الحاجز الأرسطي واستشعار التشكيك في صدقيته. وهي القدرة التي لن تتهيأ أسبابها إلا مع نهاية القرن التاسع عشر كما سنبين.

وإذا انتقلنا من السياق الأوروبي إلى السياق الثقافي العربي، سنجد أن هيمنة هذا التأويل الأرسطي ملحوظة أيضاً في الكتابة الفلسفية العربية، فقراءة يحيى بن عدي وابن رشد... للتصورات الفلسفية ما قبل السقراطية هي تكرار حرفي للموقف الأرسطي، خاصة في محدده الأول[١]. لنتأمل مثلاً قول ابن عدي في شرحه على المتن الأرسطي متحدثاً عن اللحظة الفلسفية ما قبل السقراطية: «ولما لم ينظر هؤلاء في علة إلا في العلة العنصرية وحدها ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات»[٢]. من الملحوظ أن ابن عدي يكرر هنا التصور الأرسطي الذي يزعم أن الفلاسفة الطبيعيين لم يتنبهوا إلا إلى

---

(١) أوجزنا من قبل محددات القراءة الأرسطية في محددين اثنين هما:
- اختزال هذه الفلسفة في مبحث العلة.
- وفصل عملية بنائها عن الفكر الديني الذي سبقها وزامنها.

ونقصد بالمحدد الأول الاشارة إلى اختصار تلك القراءة الأرسطية للمشاريع الفلسفية السابقة في مبحث العلة. لتزعم أن كل ما كان الفلاسفة السابقون يبحثون عنه هو نظرية العلة الرباعية. وقد فشلوا في استكشافها حتى جاء أرسطو فبلورها ناقداً الخطوات البدائية التي بدؤوها، وتجاوزها نحو نسق متكامل ونهائي! كما نقصد أيضاً بذلك الاختزال، اختصار القراءة الأرسطية للعلل التي توصل إليها فلاسفة ما قبل سقراط - مع استثناء أنكساغور وأمباذوقليس - في الأسطقس المادي.

أما المحدد الثاني فهو عملية الفصل بين اللوغوس والميثوس لحظة التأسيس الفلسفي.

(٢) انظر: شرح ابن عدي على هامش متن أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، ج١، تح عبد الرحمٰن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٠٣هـ - ١٩٨٤م، الطبعة الثانية، ص٢١٨.

العلة المادية؛ أي: تلك التي سماها بـ«العلة العنصرية»، وهو بذلك يختزل الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي بذات الطريقة الأرسطية. صحيح أنه يضيف ملحوظة مهمة على العنصر الأول انطلاقاً من مفهوم الإلـه، حيث يقول: «وآخرون يقولون إنه ليس بعجب أن يكون في هذا الدور الذي نحن فيه ألا يقف الأولون على القوة التي للجميع، فيرى كل واحد أن ذلك الأسطقس الواحد الذي هو علة كون باقي الأسطقسات أن يظن به أنه الإلـه»[١]؛ لكن هذه الإضافة ذاتها نراها تأسست على بعض تلك الإشارات التي أوردها أرسطو، كما أن استحضار ابن عدي لها لم يكن معاودة للنظر في الاختزال الذي قدمه لمفهوم العلة في الفلسفة الما قبل السقراطية.

وفي سياق تكرار التأويل الأرسطي يقول ابن رشد: «وأما أصحاب العلم الطبيعي، فإنهم جعلوا الواحد والموجود هو أسطقس الأشياء المحسوسة، وذلك بحسب اعتقادهم في الشيء الذي يرون من المحسوسات أسطقساً لجميعها، إما النار على قول بعضهم أو الهواء أو الماء»[٢].

في هذا النص الشارح، لا نجد عند ابن رشد أي تشكيك في التأويل الأرسطي، ولا أي إدراك لتجريدية الأسطقس، ولا انتباها لبعده الثيولوجي، بل تكراراً لذات الفهم المادي الأرسطي، الذي يجعل من الأسطقس كينونة مادية. لكن لا بد هنا من توضيح أمر مهم، وهي **أن القراءة الرشدية لهذه المرحلة الفكرية ـ وكذا قراءة**

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص٢٦٦.

ابن عدي قبلها ـ لم تكن مجهزة من حيثية النصوص والشذرات[1] بما يكفي لتجديد النظر على نحو مغاير للمنظور الأرسطي، لذا ليس من اللائق أن نعيب عليها هذا الخضوع لتأويل «معلمها الأول». كما أن هذه القراءات الفلسفية العربية لم تكن تسكنها قصدية إنجاز تاريخ خاص لهذه المرحلة، إنما حديثها عنها كان على هامش شرح المتن الأرسطي، وتفسير المرتبة الفلسفية للأطروحات الأفلاطونية والأرسطية، ومن ثم فورود الفلسفة ما قبل السقراطية فيها، كان وروداً بالعرض، لا وروداً بالقصد والتخصيص.

غير أن المفاجأة نلقاها في بعض النصوص التأريخية العربية الأخرى، فإذا استبعدنا الشراح الفلاسفة كابن عدي وابن السرح ومتى بن يونس وابن رشد. . . ، فإننا نجد عند بعض مؤرخي الفكر توجها مغايراً للتأويل المادي الأرسطي. وأقصد بهم من أشرت إليهم من قبل؛ أي: محمد الشهرستاني وشمس الدين محمد الشهرزوري، اللذين قدما فلسفات ما قبل سقراط بوصفها موصولة بالرؤية الدينية. لكن ما يعاب على قراءتهما هو أنها تسرعت في التأويل ولم تدقق في الأقاويل فتحول عندها طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس وأمباذوقليس. . . إلى فلاسفة يمتحون من مشكاة النبوة. يقول الشهرستاني عن أمبادوقليس: «أنبادقليس وهو من الكبار عند الجماعة

---

(١) نقول هذا، رغم أن كتاب «الآراء الطبيعية» المنسوب الى بلوتارك كان مترجماً ومتداولاً، وفيه بعض الإشارات التي كان من الممكن أن تدفع القراءة نحو مسار آخر في تأويل الفلسفة ما قبل السقراطية. لكن لم يكن بين يدي المؤرخين المسلمين من المعطيات الأخرى ما يكفي لأن يدفعهم نحو معاودة النظر في التأويل الأرسطي، ومن ثم فمتن بلوتارك لم يكن كافيا، فضلا عن أنه هو نفسه لم يؤسس ما أورده من إشارات مغايرة للقراءة الأرسطية، تأسيساً استدلالياً.

دقيق النظر في العلوم رقيق الحال في الأعمال. وكان في زمن داود النبي عليه السلام مضى إليه وتلقى منه العلم واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى يونان وأفاد»[1]. ويقول الشهرزوري عن أمبادوقليس: «الحكيم الرباني أنباذقلس ابن مادر، من أهل أفراغينا، وكان في زمن داود، وكان أخذ الحكمة عن لقمان بالشام، وقيل عن سليمان»[2]. ويقول الشهرستاني عن طاليس: «**وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية**»[3]. ويقول شمس الدين الشهرزوري في كتابه «نزهة الأرواح»: «وفي بعض التواريخ... **تلقى** (يقصد طاليس) **الحكمة من مشكاة النبوة، والذي أثبته في العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش،** ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾»[4]!

بيد أنه لم تكن هذه هي الصورة الوحيدة التي مُثِّلَ بها طاليس في تراثنا العربي، ففي مقابلها نجد القفطي في تقديمه لطاليس يقول بأنه أول من قال: «إن الوجود لا موجد له تعالى الله العظيم واحتج لَهُ أصحابه أن الَّذِي حمله على ذلك ما شاهده في هذا العالم من الاختلاف فتحقق أن الموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة فقال بذلك وعلى هذا القول جمهور أهل الهند»[5].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، م س، ص٦٧.

(٢) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الهند ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م، ص٥٠.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، م س، ص٦٠.

(٤) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح»، م س، ص١٧.

(٥) جمال الدين القفطي، أخبار العلماء بأخيار الحكماء، م س، ص٧٥.

كما نلحظ عند غريغوريوس بن أهرون المشهور بابن العبري صورة مشابهة للصورة التي رسمها القفطي، وواضح أن ابن العبري كتب ما كتب عن طاليس نقلاً عن القفطي، حيث عبر بذات التعابير، فقال في كتابه «**تاريخ مختصر الدول**»: «وقيل أول من قال بالاطوماطون هو ثاليس؛ أي: أن الوجود لا موجد له واحتج بما شاهد في هذا العالم من الشرور. وهكذا يعتقد أهل الهند»[١].

وفكرة إلحاد طاليس نلقاها أيضاً متداولة في بعض التواريخ والتراجم الفلسفية الغربية، غير أنها فكرة مهزوزة لا سند لها؛ لذا كانت محل تشكيك من قبل العديد من المؤرخين والفلاسفة.

ونرى أن صورة طاليس كملحد، التي أوردها القفطي وابن العبري، صورة ثالثة تنضاف إلى الاثنتين السابقتين، وقد بالغت أكثر من الصورة التي قدمها المشائيون، في نفيها البعد الديني من فلسفة طاليس. والموقف الصائب في تقديرنا هو تجاوز تلك الصور جميعها، والاحتراس من الوقوع في مزلق أي قراءة من تلك القراءتين؛ أي: قراءة المؤرخين المسلمين اللذين بالغوا في التأويل حتى وصلوا إلى المشابهة بل المساواة بين دلالات مفاهيم الفلسفة ما قبل السقراطية ومفاهيم الديانات السماوية التوحيدية، وقراءات المؤرخين المشائيين العرب الذين انتهجوا التأويل الأرسطي وكرروا نظرته الاختزالية المادية.

وكما أسلفنا القول، فإنه إذا كانت قراءة يحيى بن عدي وابن رشد، وإلى حد ما قراءة أبي علي الحسن بن السرح وأبي بشر متى بن

---

(١) غريغوريوس أبي الفرج بن أهرون المشهور بابن العبري «تاريخ مختصر الدول» دار الرائد اللبناني، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ص٦٣.

يونس القُنَّائِي[1] قد سارت مسار التأويل الأرسطي فإن ثمة ما يشفع لها ذلك؛ حيث لم تكن النصوص الفلسفية ما قبل السقراطية متداولة؛ ومن ثم فاللذي يجوز أن يعاب عليه تكرار التفسير الأرسطي، هو منتوج الكتابة التأريخية العربية المعاصرة وليس منتوجنا الفلسفي التراثي، إذ رغم أن مختلف كتب تاريخ الفلسفة العربية المتداولة اليوم، كتبت خلال القرن العشرين؛ أي: بعد حصول الانقلاب على التأويل الأرسطي في السياق الثقافي الأوروبي، بعد تغير الذوق الفلسفي، وتوافر تجميع فيلولوجي مهم للمتن الشذري ما قبل السقراطي، فإننا نلاحظ غياب الوعي بثقل الهيمنة الأرسطية على الرؤية الفلسفية لتلك اللحظة التاريخية، حيث خضعت الكتابة العربية لهذه الرؤية دون مساءلتها أو حتى الدفاع عنها وتبريرها كخيار منهجي!

لنأخذ على سبيل المثال بعض نماذج من كتب تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، ولنبدأ بروادها الأوائل، **أقصد زكي نجيب محمود وأحمد أمين**، حيث نجدهما يقولان في كتابهما «قصة الفلسفة اليونانية»: «فليس غريباً أن تبدأ الفلسفة بالتفكير في المادة التي خيل إليها وقتئذ أن لا وجود لغيرها، وأن ليس الإنسان نفسه إلا ظاهرة مادية من ظواهرها، ثم تدرج صاعدة حتى تصل إلى التفكير المجرد المطلق عند أفلاطون وأرسطو»[2].

في هذا النص نلقى مصادرة مغايرة لحقيقة نزوع الفلسفة ما قبل السقراطية، حيث لم تختزل الوجود في المادة، وإنما، كما سلف

---

(١) انظر شروحات: يحيى بن عدي وأبي علي الحسن بن السرح وأبي بشر متى بن يونس القنائي في: أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، م س.

(٢) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، م س، ص١٩.

القول، هي مصادرة تقوم على تكرار التأويل الأرسطي من قبل هذين المؤرخين الرائدين.

وإذا انتقلنا إلى الأستاذ **علي سامي النشار**، وهو المتخصص في بحث التراث الإسلامي والحريص على بيان تميزه، سنفاجأ بكونه هو أيضاً يأخذ الترسيم الأرسطي لصورة الفلسفة ما قبل السقراطية بكونه الترسيم الصحيح! حيث نلحظه ينتقد كل المؤرخين الإسلاميين على الانحراف عن التأويل الأرسطي، بل لم يذهب في نقده لأولئك المؤرخين مذهباً يقتصر على بيان خطأ تأويلهم، مع التنصيص على خلل القراءة المقابلة؛ أي: القراءة الأرسطية، بل ذهب إلى التوكيد على أن هذا التأويل الأرسطي هو التأويل الصواب! حيث يقول: «فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليوناني، حيث ظهرت الفلسفة، نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون ـ عن طريق التراجم التي وصلتهم ـ صورتين لفلاسفة اليونان، صورة صحيحة، وصورة مشوهة، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة. أو بمعنى أدق نقلت إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف، وصورة مختلطة، لونها السوريان من قبل، فاختاروا الصورة الثانية. كان في الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفاها المزاج السورياني، أو المزاج الأفلاطوني الحديث المتأخر»[1].

أما ما هي تلك الصورة الصحيحة، فإن النشار يحصرها في الصورة التي رسمها التأويل الأرسطي! لبيان ذلك نأخذ مثلاً كيفية تقديمه لفلسفة طاليس، كما ارتسمت في التأريخ الإسلامي للفكر الفلسفي اليوناني، حيث يقول: «وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى

(١) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف الطبعة التاسعة، ص١١٤.

الإسلاميين عن طاليس، فقد نقل إلى العالم الإسلامي كتاب ما بعد الطبيعة **لأرسطو**. ونحن نعلم أن في الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب **صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه**»[1]. ويقول أيضاً: «وانتقل كتاب النفس **لأرسطو** إلى العالم الإسلامي. **وفيه تفصيل حقيقي لآراء طاليس**»[2]. ونجد الموقف ذاته في تحليله للقراءة الإسلامية لفلسفتي أنكسيمندر وأنكسيمنس، حيث يكرر فكرة الصورة المشوهة والصورة الصحيحة التي يشير بها إلى التأويل الأرسطي: «أود أن أنتهي من هذا كله، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسيمندرس، وصورة مشوهة، واتخذ الاسلاميون الصورة المشوهة.

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بأنكسيمنانس نجد نفس الأمر، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية»[3].

ثم يستمر الأستاذ النشار في بيان ما سماه بالصورة المشوهة، لينتقل منها إلى التوكيد على أن الصورة الحقيقية هي ما رسمها المتن الأرسطي! بينما كان عليه ـ وهو البحاثة المهتم بقراءة الفلسفة من منظور ديني ـ أن يتريث في هذا الحكم ويعيد التفكير في التأويل الذي خلعه الشهرستاني والشهرزوري على مفاهيم ومقولات الفلسفة ما قبل السقراطية، ويستبعد ما فيه من تسرع في المشابهة والتقريب بين مقولات الفكر ما قبل السقراطي وبين المفاهيم الدينية التوحيدية، ويستبقي ما في تلك المقولات من بُعْدٍ ثيولوجي وروحي لينتقد من خلال هذا الاستبقاء تلك القراءة المادية التي أنتجها الفكر الفلسفي

(١) النشار، م س، ص١١٧.
(٢) نفسه، ص١١٧.
(٣) نفسه، ص١٢١.

المشائي. لكنه لم يفعل بل كرر مقولات التأويل الأرسطي دون نظر نقدي، وَعَدَّ الصورةَ التي رسمها هذا التأويلُ هي «الصورة الصحيحة» للفلسفة ما قبل السقراطية، وكل من غيَّرها أو بدل ملمحاً من ملامحها واقع في ترسيم «صورة مشوهة»!

وهذا التكرار لمعطيات التأويل المشائي، نجده حاضراً بمنطق تفاضلي عند الأستاذ **محمد عبد الرحمٰن مرحبا** الذي يضع الفلسفة ما قبل السقراطية في مرتبة خافضة قاصرة على لحظ العلة المادية، وهو القصور الذي سيجد تصحيحه في الفلسفة الأرسطية، التي هي ـ حسب التقليد المشائي الذي يأخذ به الأستاذ مرحبا ـ التتويج الذهبي للعقل الفلسفي الإغريقي. لنتأمل قوله في كتابه «مع الفلسفة اليونانية»: «وإذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في أيونيا فإنه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب إيطاليا. لكنه لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست في أعمار الأمم، ولكنها على قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان. فالأعمار إنما تقاس بالمآثر والأعمال، لا بطي السنين والأزمان. . .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس، لا سيما إذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو». ويضيف بناء على ما سبق: «ففي الطور الأول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت، وكان ذلك قبل سقراط. ولذلك تسمى هذه الفلسفة «فلسفة ما قبل سقراط».

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة أقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو.

وفي الطور الثالث والأخير أخذت في التدهور والذبول، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى»[1].

وهكذا نلاحظ أن الأستاذ مرحبا قدم الفلسفة ما قبل السقراطية على نحو ما قدمها به التقليد المشائي، فوسمها بميسم التفكير المادي، ثم جعلها مرتبة خافضة؛ أي: مجرد طور بدائي، بالقياس إلى الطور الثاني (أي: الطور الأفلاطوني/الأرسطي) الذي قدمه بكونه بلغ بالفلسفة إلى «أقصى ذروتها وغاية مداها» ـ على حد قوله ـ وبذلك لم يراع استقلالية هذه اللحظة الفكرية.

ومن **منظور منهجي ماركسي، يقرأ د. طيب تيزيني** الفلسفة ما قبل السقراطية، بذات القراءة الأرسطية فيقول:

«إن أرسطو يقدم لنا في إطار هذه المسألة وثيقة هامة حتى الحد الأقصى. ففي كتابه «ما بعد الطبيعة» يقرر بأن «العدد الأكبر من أولئك، الذين تفلسفوا لأول مرة، اعتقد بأن أصول كل الأشياء توجد في شكل المادة. ونحن بدورنا سنعمل على تقصي أبعاد وآفاق هذا المفهوم «المادة» لدى أولئك الأولين في تاريخ الفلسفة والتفلسف، وعلى نحو التحديد لدى طاليس وأناكسمندر وأناكسيمنس»[2].

ومن نافل القول الإشارة إلى أن قراءة د. تيزيني ـ بفعل انتمائها المذهبي الماركسي ـ أكثر إيغالاً في التأويل المادي لهذه

(١) محمد عبد الرحمٰن مرحباً، مع الفلسفة اليونانية، م س، ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، دمشق ١٩٧١م، ط٥، ص٦٤.

اللحظة الفلسفية من القراءة الأرسطية؛ ومن ثم من الطبيعي أن يحتفي د. تيزيني بالتأويل الأرسطي، ويكرره ويبني عليه.

والذي زاد من تعميق اختلال رؤية الكتابة التأريخية العربية، هو أن **أغلب ما كتب خلال السبعينيات والثمانينيات من أبحاث ومقالات عن الفلسفة ما قبل السقراطية، كُتِبَ من منظور ماركسي، أو خاضع لتأثيره المنهجي**، ومعلوم أنه منظور موجه قصداً نحو البحث عن «النزعات المادية»[١]، ومثل هذه القصدية الإيديولوجية الجاهزة تجعل المؤرخ الماركسي أحياناً كثيرة يزيف المعطى المعرفي ويحوله من تفكير مثالي إلى تفكير مادي؛ لتوسيع مساحة وجود الفكر المادي في تاريخ الفلسفة![٢].

ولذا ليس من المستغرب أن تكرر الكتابة الماركسية التفسير المادي الأرسطي لهذه المرحلة التأسيسية للفكر الفلسفي الأوروبي؛ لأن هذا هو في الحقيقة مبتغاها ومطلبها المعرفي!

والقراءة التَّأْريخية العربية الوحيدة التي وجدت فيها إدراكاً لخلل الخضوع لهيمنة التأويل الأرسطي، هي القراءة التي أنجزها **الباحث المصري د. نجيب بلدي** في كتابه «دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية»[٣]. لكن رغم قيمة الموقف التأويلي المحايث لهذه الدروس

---

(١) حتى في كتابة تاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميتين نجد هذه القصدية الأيديولوجية موجهة للتفكير التأريخي الماركسي، الأمر الذي أوقعه في كثير من المزالق بسبب تحريفه للمفاهيم والأفكار لإنطاقها لغة مادية رغما عنها. ويكفي هنا أن نشير الى كتاب حسين مروه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».

(٢) نستعمل هذه الثنائية المفاهيمية (مثالي/مادي) ليس اقتناعاً بها، بل فقط للإشارة إلى الأسلوب الاختزالي الذي اشتغلت به المنهجية التأريخية الماركسية. أما عن هذه الثنائية ذاتها فنراها من أفقر الأدوات المفاهيمية في مقاربة تاريخ الفكر، ولذا لا نحبذ انتهاجها في تأطير وتصنيف أنساق التفكير الفلسفي.

(٣) د. نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ط١، طوبقال، الدار البيضاء ١٩٨٧م. =

فإنها لوجازتها، ولكون الكتاب مجرد تقييد منقول من دفاتر تلامذته الذين نشروا الدروس بعد وفاته[1]، فإن الكتاب لم يحقق تأثيره المرجو منه في الكتابة التأريخية العربية. هذا فضلاً عن أن نقده لأرسطو كان مجرد ملحوظات موجزة لم يتوسع في التفصيل فيها. وثمة دراسة أخرى أفاضت في التحليل مقاومة للتأويل الأرسطي، للباحث **مصطفى النشار**[2]، خاصة عند تقويمه لتأويل أرسطو لمفهوم الماء عند طاليس. لكن ظلت كل هذه المحاولات القليلة مجرد هامش في سياق البحث الفلسفي العربي المعاصر، ولم تجذر نفسها كمسار منهجي.

= وقد استفدت شخصياً من كتاب د. نجيب بلدي، في كتابتي لعشر مقالات خصصتها للفلسفة ما قبل السقراطية، نشرتها في جريدة المستقلة اللندنية في سنة (٢٠٠١م)، كما كتبت خلالها، نقدا للتأويل الأرسطي ونبهت إلى خطر الاستمرار في اعتماده. (انظر: الطيب بوعزة، مقالات عمود «لحظة تفكير» من صحيفة المستقلة، من عدد ٣٤٥ بتاريخ الثلاثاء ٢ محرم ١٤٢٢هـ، موافق ٢٧ مارس ٢٠٠١م؛ إلى عدد ٣٧٤ بتاريخ الثلاثاء ٧ شعبان ١٤٢٢هـ موافق ٢٣ أكتوبر ٢٠٠١م).

(١) يرجع فضل نشر هذه الدروس إلى الاستاذين الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف.

(٢) انظر تحليل مفهوم الماء عند طاليس عند مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج١، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨م، ص١٠٦.

- ٧ -

في أسباب هيمنة التاويل الأرسطي ودور دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس

بما أن القراءة الأرسطية شكلت ناظماً مهيمناً على النظر الفلسفي التأريخي مدة تزيد على ثلاثة وعشرين قرناً، كما أوضحنا سابقاً، فإن الاستفهام الذي نحتاج إلى بحثه هو:

ما سبب هذه الهيمنة؟

ما الذي جعل القراءة التأويلية الأرسطية تستمر كل هذه المدة دون أدنى مراجعة نقدية مشككة في صدقيتها؟

كيف استقر التأويل الأرسطي، فلم يتجرأ على مخالفته حتى كبار الفلاسفة الذين أرَّخوا لهذه اللحظة؟

صحيح يمكن أن نفسر هذه الهيمنة بأرسطو ذاته، ويمكن أن نكتفي بالقول إنه يشكل في تاريخ الصناعة الفلسفية أكبر رمز فلسفي؛ ومن ثم من الطبيعي أن يكون قوله حجة. لكننا نرى أن ثمة سبباً آخر أقدر على تفهيم هيمنة أرسطو على القراءة التاريخية لهذه اللحظة التأسيسية للفكر الأوروبي، وهو دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس.

حيث لا نرجع سبب استمرارية التأويل الأرسطي إلى أرسطو وحده، بل إلى الوثيقة الدكسوغرافية المهمة التي أنجزها، تلميذه وخلفه على مدرسة اللوقيون، ثيوفراسطوس، حيث إلى تلك الوثيقة يجب أن يعزى سر هذا الاتباع المطلق لأرسطو، إذ شكلت المتن المرجعي الذي ارتكزت عليه مختلف الدراسات التأريخية. إذ أن المقتطفات التي اعتمدها المؤرخون، هي في جملتها، مأخوذة من نص ثيوفراسطوس، ومعلوم أنه نص أرسطي النزعة، حيث يتبين من خلال درس بنية ونظام واصطلاحات هذا الدوكسوغرافي القديم، أنه كان شديد الأمانة للرؤية الأرسطية، وخاصة لمبحث العلة كما تبلور في كتاب «الألف» من موسوعة أستاذه.

صحيح أن الموسوعة الدوكسوغرافية لثيوفراسطوس «الآراء الطبيعية» التي قيل بأنها كانت ستة عشر كتابا، وقيل بأنها كانت ثمانية عشر كتابا، أكبر عمل توثيقي أنجز في القديم، لكننا للأسف الشديد لا نملك اليوم منه سوى قسم قليل، ومن ثم لا يمكن بناء تقييم دقيق لمجمل المتن. لكن **يتبين مما تبقى أن ثيوفراسطوس لم يتجاوز تفسير أستاذه، بل زاد في توكيده وتعميقه.**

وبهذا يتعمق المشكل أكثر ويزداد تعقيداً، ذلك لأن ما تبقى من هذا النص الدوكسوغرافي، لا يعطينا نافذة جديدة للنظر في طبيعة الفلسفة ما قبل السقراطية؛ لأنه هو كذلك **مجرد نافذة أرسطية، وإن كانت ممهورة باسم ثيوفراسطوس.**

كما أننا عندما نرجع إلى أقدم محاولات التأريخ لهذه المرحلة الفكرية، لا نلقى النص الفلسفي ما قبل السقراطي إلا أقاويل مقتطعة من سياقها. وقد بينا سابقاً أن ما وصلنا من شيشرون، وأيتيوس، وبلوتارك، والإسكندر الأفروديسي، وديوجين اللايرسي، وهيبوليت،

وبروكلوس، وسمبليقيوس... ليس فيه أي نص «ما قبل سقراطي» كامل، أو نصوص مسترسلة على نحو مترابط، بل كل ما نجده مقتطفات فقط، مستندها هو المدونة الثيوفراسطية تحديداً[(١)].

لذا فالتاريخ لهذه اللحظة الفلسفة يقوم على فراغ نصي خطير، حيث باستثناء قسم من قصيدة بارمنيد، فإن كل ما ينسب لفلاسفة ما قبل سقراط يرد في شكل عبارات مقتطعة ومفصولة. وهذا ما يدفعنا إلى التوكيد على أن الفلسفة ما قبل السقراطية، متن مبني من قبل قارئه، أكثر منه متناً معطى من قبل مؤلفه!

وإذا قلنا إن المتن الفلسفي ما قبل السقراطي هو صناعة قارئ أكثر منه صناعة مؤلف. فلا بد أن نضيف بأن المقصود بالقارئ هنا هو أرسطو تحديداً، سواء من خلال موسوعة الميتافيزيقا، أو من خلال دوكسوغرافيا تلميذه ثيوفراسطوس. وبهذا يصح أن نقول: إن أرسطو يتكلم باسم فلاسفة «ما قبل السقراطية» في غيابهم، بل وفي غياب أي متكلم مغاير له يمكن أن نقارنه به.

ولذا لا ينبغي أن نندهش كثيراً من سيادة القراءة الأرسطية، التي صارت منذ تأسيسها تشكل في تاريخ البحث الفلسفي حاجزاً مانعاً لتكوين نظرة مستقلة لهذه المرحلة الفكرية.

---

(١) أكد الفيلولوجي الألماني هيرمان ديلز بشكل واضح هيمنة مدونة ثيوفراسطوس وكونها كانت مرجعاً للدوكسوغرافيين القدماء. غير أن هذا لا يمنع من أن نقول: إن ثمة في هذه النصوص الدوكسوغرافية ما يؤكد التأويل غير المادي لأسطقسات الفلسفة ما قبل السقراطية. وهي النصوص التي سبق أن قلنا بصددها: إنها تبدو فهوماً وتأويلات أكثر منها توثيقاً ونقلاً. وسنبين ذلك عند درس تلك الأقوال والنصوص.

\- ٨ -

في دواعي تجاوز التأويل الفلسفي الأرسطي

أوضحنا سابقاً هيمنة القراءة التأويلية الأرسطية على مشاريع تاريخ الأفكار الفلسفية في السياق الأوروبي، وقلنا إن هذه الهيمنة ملحوظة حتى في متون كبار الفلاسفة الذين اعتنوا بالتأريخ للفكر ما قبل السقراطي، وقد أوردنا على سبيل المثال إسهامات بروكر وهيجل وشلايماخر. كما أوضحنا هيمنة هذه القراءة على الكيفية التي فُهم بها هذا الفكر في المتن الفلسفي العربي القديم. وقد أوردنا شرح يحيى بن عدي على متن السماع الطبيعي، وفقرات من المتن الرشدي كمثال يؤكد ذلك؛ ثم انتقلنا إلى بيان استمرارية هيمنة التأويلية الأرسطية على الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، وقد أوردنا على سبيل المثال إسهامات زكي نجيب محمود، وعلي سامي النشار، ومحمد عبد الرحمٰن مرحبا، وطيب تيزيني.

ولتفسير سبب هذه الهيمنة لم نكتف بالاشارة إلى المقام الاستثنائي الذي شغله أرسطو في تاريخ الفكر، بل أوضحنا أن ثمة

سبباً كامناً ينبغي الكشف عن دوره، وهو دوكسوغرافياً تلميذه ثيوفراسطوس.

لكننا بهذا القول، نصل إلى مشكل يحتاج إلى بحث وهو:

عندما نعد إسهام ثيوفراسطوس سبباً في تعميق هيمنة التأويل الأرسطي، فلا بد أولاً من توكيد تبعية ثيوفراسطوس وتماثله في التأويل مع أستاذه أرسطو ليصح تعليل الهيمنة الأرسطية به. والحال أن الفيلولوجي الألماني هيرمان ديلز الذي يعد إسهامه العلمي، في لحظتنا المعاصرة، أكبر وأهم مرجع معرفي لأي دارس للفلسفة ما قبل السقراطية، لا يرى دوكسوغرافيا ثيوفراطوس تابعة لأرسطو، بل متميزة ومستقلة عنه. بل أكثر من هذا نجد هارولد شيرنيس الذي كان أشرس ناقد للتأويل الأرسطي للفلسفة ما قبل السقراطية، لم يتناول ثيوفراسطوس بذات النقد، ولم يعده تابعاً لأرسطو.

فكيف إذاً يجوز لنا تعليل الهيمنة الأرسطية بتلك الدوكسوغرافيا؟!

بهذا نوجز المشكل الأول الذي سنحاول تفكيكيه وتجاوزه في مايتلو من سطور. لكن ينضاف إليه مشكل آخر أكثر أهمية وتعقيداً في آن واحد، وهو:

إذا كان التأويل الأرسطي حظي بكل هذا الإجماع؛ فلماذا المناداة بتجاوزه؟ ولماذا ننظر إليه بوصفه تزييفاً لخصائص وأفكار الفلسفة ما قبل السقراطية؟

إن التفصيل في بيان التزييف الأرسطي سيكون في سياق بحث تلك الفلسفة ما قبل السقراطية بالتفصيل، وذاك هو عملنا فيما يلحق من صفحات، لذا نكتفي هنا بتحليل مآل هذه القراءة التأويلية، وما تلقته من تشكيك ونقود خلال القرن العشرين لنفهم سبب الدعوة إلى تجاوزها.

ولنبدأ ببيان قيمة ومحدودية الاسهام الأرسطي، ثم ننتقل إلى تفكيك المشكل الأول؛ أي: تعليل الهيمنة الأرسطية بدوكسوغرافيا ثيوفراسطوس؛ لنخلص منه إلى بحث دواعي التجاوز.

لا شك أن **كتاب هارولد شيرنيس «النقد الأرسطي للفلسفات ما قبل السقراطية»**[1]، هو أكثر الكتب الناقدة للتأويل الأرسطي، كما لا يخلو من عبارات واتهامات حادة، جعلت بعض الباحثين، يرونه مفرطاً في التهجم على أرسطو. لكن حتى لو لم نقبل ما فيه من مبالغات، فإن النتائج التي خلص إليها، إن لم تكن كافية لوجوب تجاوز القراءة الأرسطية، فهي على الأقل إشارة نقدية تستوجب التقريظ والتقدير.

لقد خلص شيرنس في متنه ذاك، إلى الاستنتاج بأن أرسطو قام عن قصد بتحوير نصوص الفلسفة ما قبل السقراطية حتى «تلتقي مع فلسفته»، بل وصل الأمر به أحيانا إلى حد «تشويه هذه الفلسفة... من أجل توكيد تفوق وعلو مذهبه عليها»[2].

لكنني أريد هنا أن أقف وقفة دفاع عن أرسطو، حتى لا نشتط في بلورة الحكم النقدي بناء على هذا النقد الحاد الذي قدمه شيرنس. والداعي إلى هذه الوقفة هو أن أرسطو لم يتناول الفلسفة ما قبل السقراطية بقصدية تاريخية، ولا بقصدية دوكسوغرافية تستجمع

---

(١) رغم ما يمكن أن يلحظ على كتاب هارولد شيرنيس من مبالغة في التهجم على القراءة الأرسطية، فإنه بحث مهم كشف عن كثير من المزالق التأويلية التي أسسها أرسطو، وانساق فيها اللاحقون من المؤرخين. لكن ما يمكن أن نعده نقصاً كبيراً في كتاب شيرنيس هو عدم انتباهه إلى تبعية ثيوفراطوس لأرسطو.
HAROLD CHERNISS,Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: The Johns Hopkins Press 1935.

(٢) HAROLD CHERNISS, Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy.ibid. p348.

نصوصها. كما أنه رغم كون مقاربته لم تخل من منحى اختزالي، فإنه لا يمكن أن ننفي بجرة قلم قيمة إسهامه، حيث إذا نظرنا في التاريخ الفلسفي اللاحق له، سنلاحظ أن الفضل في إدخال الفكر ما قبل السقراطي في صيرورة تاريخ الإشكالية الفلسفية يعود إلى أرسطو تحديداً؛ أي: بتعبير آخر إنه هو الذي أدخل هذه الفلسفة إلى التاريخ، بما يعنيه هذا الإدخال من استمرارية حضورها، ضمن صيرورة السؤال الفلسفي، حيث كان **«المعلم الأول» أول من اهتم بوضع دراسة مفصلة لآراء فلاسفة ما قبل سقراط، سواء في كتابه «النفس» أو متن «السماع الطبيعي»، أو في تناوله للمشكلات الرئيسة في الفكر الفلسفي، كما هو الحال في بداية متن «الميتافيزيقا»**.

كما يمكننا أن ندافع عنه بالقول إنه يكفي لتوكيد قيمة إسهامه، أن نقارن طريقة حضور الفكر ما قبل السقراطي داخل متنه، بحضوره داخل المتن الأفلاطوني مثلاً. وفي سياق ذلك يمكن أن نحيل هنا على دراسة ج. أ. فيليب الذي أشار إلى أن المتن الأفلاطوني اقتصر في إيراده لفلسفة ما قبل سقراط على إيرادها وكأنها «تعبير شعري»، بل على نحو لا يخلو من «التعريض والسخرية»[١].

صحيح أن هذا الحكم الذي يقدمه ج. أ. فيليب على كيفية ورود الفلسفة ما قبل السقراطية في المتن الأفلاطوني ليس دقيقا، ولكنه يفيدنا هنا في الإشارة بالمقابلة إلى قيمة الإسهام الأرسطي، حيث لا بد أن ننتهي، بفعل القياس المقارن، إلى تقدير قيمة طريقة استحضار أرسطو لهذه المرحلة التاريخية والخدمة التي أسداها لها. ولهذا يجوز أن أقول:

---

(١) J. A. Philip, The Fragments of the Presocratic Philosophers, Phoenix, Vol. 10, No 3. (Autumn, 1956), p118.

بدون التأويل الأرسطي ربما لم يكن ثمة إمكانية لأن يكون للفلسفة ما قبل السقراطية تاريخ لاحق.

كما أننا رغم رفضنا للتأويل الأرسطي، فإننا مرغمون على أخذ الشذرات التي يوردها هو وتلميذه ثيوفراسطوس، باعتبار قدامتهما بالقياس إلى الدوكسوغرافيين اللاحقين. وكذا باعتبار غياب مرجع مصدري آخر نستغني به عنهما؛ حيث **أن المتن الأفلاطوني رغم وساعته، وتنوع مساراته الموضوعاتية، وجدليته الحوارية لم يعتن كثيراً بإيراد رؤى ونصوص الفلسفة ما قبل السقراطية.**

بيد أن التقييم السابق نورده في سياق المقارنة بين القراءتين الأفلاطونية والأرسطية، لكن إذا تجاوزنا هذه المقارنة إلى تقويم تلك القراءة الأرسطية ذاتها، فإننا نجد خللاً واضحاً يعتورها. وهو ما بيناه من قبل؛ أي: أن أرسطو أَوَّلَ الفلسفة ما قبل السقراطية على نحو جعل منها مجرد بداية بدائية للتفكير الفلسفي، ومجرد محاولة تمهيدية اقتصرت على بحث نظرية العلة، التي لن يكون تتويجها إلا في فلسفته هو ذاته، الذي وسع منها فلم تعد مقتصرة على العلة المادية، بل تجاوزتها إلى العلل الثلاث الأخرى؛ فاكتمل تفسير الوجود بالتعليل الرباعي!

صحيح يمكن أن نبرر ـ إلى حد ما ـ منحاه الاختزالي بسبب منهجيته في الكتابة. فنقول لعل ما دفعه نحو الاستحضار المختزل للإرث الفكري السابق عليه، هو قاعدته المنهجية التي التزم بها، حيث كان في مستهل بحثه لموضوع ما، يبدأ بما سبقه لينظر في وضعية المسألة المبحوثة والنتائج التي سبق أن خلصت إليها الأبحاث السالفة.

أي أن جوهر دفاعنا هنا هو أن أرسطو لم يلبس رداء المؤرخ،

بل «نحن» الذي ألبسناه إياه رغما عنه. ومن ثم لا ينبغي أن نحاكمه وفق مقاييس ومستلزمات الفعل المنهجي التاريخي.

والمقصود بـ«النحن» هنا كل قراء الفكر ما قبل السقراطي، الذين هم بحكم الاضطرار ملزمون بالمرور بالمتن الأرسطي ومتن تلميذه ثيوفراسطوس؛ لأن ما تبقى من الفلسفة ما قبل السقراطية موجود فيهما.

لكن هذا الدفاع الذي نقدمه لا يعني قبول التأويل الأرسطي، بل هو تعميق لنقده، بالنص على كونه يفتقر إلى الحس المنهجي التأريخي؛ لأنه لم يقصد إلى إجراء هذا الحس ابتداءً.

ثم عندما ندعو إلى تجاوز القراءة الأرسطية للفلسفة ما قبل السقراطية، فليس معنى ذلك نفي أي أطروحة أو فهم أرسطي لجزئية أو مفهوم أو مقولة من مفاهيم وقالات تلك اللحظة الفلسفية؛ إنما نمايز في تعاملنا مع المتن الأرسطي بين ما نراه تأويلاً تحريفياً، يدخل ضمن موضعة أرسطو لكل الفلسفات السابقة عليه في مرتبة دونية من أطروحته؛ وبين إسهاماته في تحديد بعض تفاصيل ودقائق الفكر الفلسفي السابق عليه. وإذا كان ولا بد من تقديم مثال إيضاحي على قولنا هذا، فإنه يمكن أن نستبق البحث بالقول:

إننا مثلاً سنأخذ برواية سمبليقيوس في تحديد دلالة اللانهائي/ الأبيرون عند أنكسيمندر، رغم كونها رواية منفردة تعارضها روايتان اثنتان متفقتان، إحداهما لديوجين والثانية لأيتيوس. وسيكون من بين أدواتنا في ترجيح رواية الأفلوطيني سمبليقيوس، فضلا عن خيارنا المنهجي في مقاربة الفلسفة ما قبل السقراطية بما سميناه بمضاعفة «الماقبل»، هو أننا سنأخذ دلالة اللانهائي من كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو، وسنؤسس عليه ترجيحنا لتعليل سبب اختيار

أنكسيمندر لمفهوم اللانهائي، بوصفه غير متعين في أحد الأسطقسات؛ الأمر الذي سيسمح لنا بنفي رواية ديوجين/أيتيوس.

وقس على هذا تفاصيل ودقائق أخرى يقدمها لنا المتن الأرسطي، ينبغي إحسان استثمارها رغم نقدنا لمجمل نسقها التأويلي الثاوي، ونعتنا له بكونه تحريفياً.

ثم لا بد من التنبيه أيضاً إلى **أن أرسطو ليس وحده من أول الفلسفة القديمة، على نحو تحريفي يقصد به توكيد فلسفته هو، بل يمكن أن ننظر أيضاً إلى كثير من القراءات المعاصرة بوصفها قراءات تحريفية ذاتية، فالقراءة التي أنتجها التيار الكانطي الجديد، وكذلك قراءة نيتشه، وهيدغر...، بل وحتى قراءة الإبستيمولوجي كارل بوبر**[1]، كلها كانت مقاربات تسعى إلى تطويع هذه المرحلة الفلسفية للموقف الفلسفي الشخصي التي ينطلق منه المؤرخ.

لكننا إذ نقول ذلك دفاعاً عن أرسطو، فإننا في ذات الوقت نشدد على خطر نمطه في القراءة والتأويل أكثر من خطر غيره؛ لأن نيتشه وهيدغر وكارل بوبر، وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين، لا يشكلون مشكلة، مثلما يشكل أرسطو وثيوفراسطوس، لكونهم محدثون، ومن ثم فكل ما يمكن أن يقولوه، هو مجرد تأويل ينضاف إلى عشرات التأويلات المحدثة، لكن ما قاله أرسطو وثيوفراسطوس

(١) في بحثه «عودة إلى فلاسفة ما قبل سقراط» «Back to the Pre-Socratics»، قدم كارل بوبر هؤلاء المؤسسين للفكرين الفلسفي والعلمي بوصفهم ينتهجون موقفاً مماثلاً لموقفه الابستيملوجي، القائم على أولوية الحدس والفرض النظري على الملاحظة والتجريب. ومعلوم أن كارل بوبر بمعيار «قابلية الدحض» قدم نظرية ابستيملوجية ناقدة لمعيار التحقق التدجريبي. ينظر للتوسع:
Karl Popper, "Back to the Pre-Socratics", in Studies in Presocratic Philosophy, ed. D. J. Furley and R. E. Allen, London, 1970.

مرجع مؤسس، وحاجز قائم، ومن ثم فهو قول مختلف، ليس فقط لأنه صار مهيمنا على الرؤية التاريخية اللاحقة له؛ بل أيضاً لأن كثيراً من الشذرات التي تبقت لنا من الفلسفة الإغريقية الأولى مأخوذ عنهما، ومن ثم يجب التساؤل:

كيف اقتطعت تلك الشذرة؟ وهل تم الحفاظ بأمانة على منطوقها، أم تم تحويره ليتناسب والتأويل الذي يريد أرسطو وثيوفراسطوس، أن يُحَمّلاه إياه؟

جواباً عن الاستفهام السابق ينبغي أن نركز الآن على دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس في علاقتها مع التأويلية الأرسطية، حيث لم يتنبه الكثيرون إلى تبعيته لها. وحتى من تنبه لهذه التبعية لم يبصر خطرها، بل عدها دليلاً على صدقية التأويل الأرسطي!

وكمثال على ذلك يمكن أن أشير هنا إلى أنه قبل نشر ديلز كتابه الدوكسوغرافيا الإغريقية Doxographi Graeci كان زيلر (تسيلر) قد كتب عن ثيوفراسطوس ملحوظة تؤكد تماثل موقفه من الفلسفة ما قبل السقراطية بموقف أستاذه أرسطو. وقد بين زيلر هيمنة دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس على الكتابة الدوكسوغرافية القديمة. وهكذا لم يعد ينظر إلى أيتيوس مثلاً وغيره من الدوكسوغرافيين القدماء بوصفهم مستقلين في النظر إلى المرحلة ما قبل السقراطية، بل صار ينظر إلى أعمالهم بوصفها مرتهنة بعمل ثيوفراسطوس تحديداً.

لكن زيلر لم يورد ملاحظته تلك للتأكيد على خطأ تبعية وخضوع ثيوفراسطوس لهيمنة أستاذه، بل عد موقفه توكيداً آخر على صدقية الفهم الأرسطي. بمعنى أن ثيوفراسطوس يحضر عند زيلر وكأنه شاهد مستقل يؤكد قيمة التأويل الأرسطي!

والغريب أيضاً، أن ثيوفراسطوس ظل غير مشكوك في موقفه حتى عند شيرنس الذي كتب ضداً على التأويل الأرسطي مؤكداً تحريفيته للمتن ما قبل السقراطي! حيث لم يتناول شيرنس ثيوفراسطوس بالنقد.

ولعلنا لن نخطئ التقدير إذا قلنا ـ بناء على ما انتهى إليه اطلاعنا المحدود ـ إن بحث ماكديارميد(١) أول دراسة جادة قصدت تقييم عمل ثيوفراسطوس. والخلاصة التي انتهي إليها هي أن هذا الدوكسوغرافي القديم غير مستقل عن المشروع الأرسطي، حيث أنه لم يأخذ الموقف التأويلي الأرسطي بمجمله فقط، بل حتى تفاصيل أرسطية دقيقة، يلاحظ ماكديارميد أنها كانت حاضرة في ذلك المتن الدوكسوغرافي، الأمر الذي يؤكد بشكل واضح عدم استقلاليته. وآية ذلك أن نظام كتاب «الألف» ومصطلحاته حاضرة في متن ثيوفراسطوس.

لكن هنا قد تطرح استفهامات مشككة في هذه المحاولة التي نسعى من خلالها إلى التأسيس لقراءة مغايرة للقراءة الأرسطية؛ حيث:

- إذا كان التأويل الأرسطي قد لقي ـ خلال تاريخ الفكر ـ كل هذا الاحتفاء، وحظي بهذا الإجماع النادر، أفلا يدل هذا على متانته وصدقيته؟
- وإذا افترضنا الأمر كذلك، فما السبب الذي يدعونا إلى التشكيك فيه؟
- ثم ما الحاصل من هذا التشكيك؟ وهل بالإمكان حقاً إحداث

(١) John B. McDiarmid, "Theophrastus on the Pre-Socratic Causes", HSCP61 (1953).

التجاوز التأويلي لأرسطو، بعد أن أوضحنا هيمنتها، وبَيَّنَا أنها ليست مجرد قراءة وتأويل فقط، بل إن ما تبقى من الفلسفة ما قبل السقراطية من نصوص وأقوال، مأخوذ ومقتطع وفق المنظور الأرسطي، عبر دوكسوغرافيا تلميذه ثيوفراسطوس، المهين بدوره على باقي المتون الدوكسوغرافية؟

ليست هذه الاستفهامات من قبيل افتعال تعسير البحث، بل رغم حدوث التجاوز التأويلي للأطروحة الأرسطية، بدءا من نهاية القرن التاسع عشر، فلا تزال بعض الدراسات تشكك في إمكانه واقتداره على إثبات نفسه كتأويل مخالف للتأويل الأرسطي! إذ ثمة عديد من الدراسات يشكك في إمكان تجاوز الأرسطية، من قبيل ذلك دراسة ج. أ. فيليب الذي خلص، في بحثه لشذرات فلاسفة ما قبل سقراط، بعد النظر في العديد من الخيارات، إلى أحكام مثقلة بالقلق من إمكان فتح مسار تأويلي مغاير للتأويل الأرسطي.

لننظر في هذه الفقرة المهمة التي يلخص فيها ج. أ. فيليب ما انتهى إليه:

«لا نستطيع أن نراوغ بالدوكسوغرافيا ضد أرسطو، أو بأرسطو ضده هو نفسه... ولا يمكن أن نراهن على النتاجات اللاحقة من أجل غلق الفجوات الملحوظة في بنية الفكر الفلسفي السابق. ولا يمكن أن نزعم... أن فكر فلاسفة ما قبل سقراط كانوا عقلانيين، أو أن فكرهم كان على الأقل محاولة لتجاوز الأفكار اللاعقلانية لزمنهم. ولا يمكننا بشكل خاص أن نصل إلى الفكر الأصيل الثاوي داخل الشذرات، أو قبوله أو رفضه أو تحويره، لسبب وحيد هو أنه بكل بساطة لا ينسجم مع تصوراتنا لما ينبغي لذاك الفيلسوف ما قبل السقراطي أن يقوله.

إن إعادة بناء الفلسفة ما قبل السقراطية عمل تراكمي، ومن المحتمل أنه في اللحظة الراهنة يجاوز إمكانات... عالم واحد»[(١)].

لا ريب أنه حكم بالغ التشاؤم، لكنه في ذات الوقت يفصح عن حكمة لا ينبغي لنا أن نتجاهلها وهي أن بناء تفسير للفلسفة اليونانية عامة، والفلسفة ما قبل السقراطية خاصة، عمل صعب يجاوز طاقة فرد واحد. إذ نرى أن ثمة مداخل منهجية متعددة يجب أن تتساند من أجل تقريب الفهم، حيث نحتاج إلى الفيلولوجي، كما نحتاج إلى مؤرخ الأديان، ونحتاج إلى الميتودلوجي الذي ينظر في أنساق التفكير من جهة أنماطها الاستدلالية، كما نحتاج إلى الإبستيمولوجي الذي يقرأ تلك الأنساق من حيثية بنائها المفاهيمي ومداخلها الإشكالية...، هذا فضلاً، عن حاجتنا إلى الفيلسوف/ المؤرخ... ولا نزعم أننا نملك هذه القدرات الاستثنائية، ولا أدواتها المنهاجية (الميتودولوجية)، لكننا في ذات الوقت لن نجعل من موقف ج. أ. فيليب حاجزاً مانعاً من مواصلتنا التفكير في هذه اللحظة التاريخية، بل نستحضره لنستشعر خطر ما نحن مقبلون على تسطيره، لتنسيب حتى الأطروحة التأويلية التي سندافع عنها. وذلك لأن الوعي بتساند المداخل المنهجية، وضرورة استحضارها آت من الوعي بعدم اقتدار أي واحد منها على تحقيق الكفاية التفسيرية[(٢)].

---

(١) J. A. Philip, The Fragments of the Pre-Socratic Philosophers, Phoenix, Vol. 10, No 3 (Autumn, 1956), p123.

(٢) بل حتى على مستوى ضبط الألفاظ والمفاهيم وترجمتها لا تكفي المقاربة الفيلولوجية، وآية ذلك أن كثيراً من الفيلولوجيين وقعوا في أخطاء تفسيرية نتيجة أحادية النظر الذي انتهجوه في بحث الفكر الفلسفي، الذي تتطلب وساعته وتنوع موضوعاته قدرات تخصصية متنوعة. ويمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى أخطاء ترجمة المفاهيم الرياضية لأفلاطون عند ألفريد كرواسي Alfred Croiset، أو ترجمة بارطيليمي Barthélemy-Saint-Hilaire لبعض فقرات «السماع الطبيعي» لأرسطو. انظر:

وإذ نقول ما سبق، فإننا نقول أيضاً أن موقف ج. أ. فيليب الزاعم بعدم إمكانية تجاوز التأويل الأرسطي، ليس بالموقف المؤسس على نحو مكين، ودليل ذلك حدوث هذا التجاوز فعلاً. فإذا عدنا إلى سياق البحث التاريخي، نرى أنه **بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، أخذ الوعي التأريخي الفلسفي بعيد النظر في القراءة الأرسطية، على نحو مشكك في صدقية روايتها.**

فكيف أمكن تجاوز تلك القراءة في اللحظة المعاصرة؟

لا يهمنا هنا الرد على ج. أ. فيليب، لنقد زعمه بعدم إمكان التجاوز، إذ تكفي الاشارة إلى وقوعه. ولذا فالأهم هو أن نبحث في الأسباب التي هيأت إمكان التجاوز، فصار واقعاً منجزاً، مجاوراً لواقع آخر هو استمرارية حضور التأويل الأرسطي أيضاً:

فهل نفسر هذا التجاوز بإرجاعه إلى الإسهام الفيلولوجي؛ أي: إرجاعه لموسوعة هيرمان ديلز تحديداً؟

يحرص الكثير من الفلاسفة والمؤرخين المعاصرين على إرجاع هذا الانقلاب على التأويل الأرسطي الذي تبدى في الفكر الفلسفي المعاصر إلى المشروع الفيلولوجي الكبير الذي أنجزه هيرمان ديلز Hermann Diels وخلفه ولتر كرانز Walther Kranz. لكن فرضيتنا التفسيرية لهذا الانقلاب التأويلي مغايرة لما سبق، حيث نرى أن الإسهام الفيلولوجي الذي قدمه ديلز وكرانز رغم قيمته النوعية، من حيثية كونه أكبر مشروع لتجميع النصوص والشذرات ما قبل السقراطية، فإنه لا يكفي لتفسير تجاوز التأويل الأرسطي والانقلاب على هيمنته. هذا فضلاً عن أن مشروع ديلز لا ينبغي أن يؤخذ دون

= Michel Paul-Henri. Paul Tannery et la Science grecque. In: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications. 1954, Tome 7n°4pp333 - 348.

معاودة نظر نقدي فيه؛ لأن كثيراً من النصوص لا ينبغي أخذها دون تدقيق في صدقية محتواها المعرفي[١].

فبم إذاً يمكن أن نعلل هذا الانقلاب؟

إننا نفسر سبب التجاوز تفسيراً فلسفياً لا تفسيراً فيلولوجياً. وللاستدلال على فرضيتنا هذه نبدأ أولاً ببحث السبب الفيلولوجي ونقده ببيان محدوديته تجاه سؤال التأويل.

---

(١) يمكن العودة إلى بحث ديكس، ففيه ملاحظة نقدية جريئة ضد هيرمان ديلز:
D. R. Dicks Thales, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 9, No 2. (Nov, 1959), pp294 - 309.
وإن كنا نرى أن نقد ديكس غير مناسب؛ لأن الخلل لا يكمن في ديلز، بل في كيفية تلقي متن ديلز، حيث نرى أن المهمة التي قصد هذا الفيلولوجي إلى إنجازها هي جمع النصوص القديمة. بيد أن كتب تاريخ الفكر الفلسفي المعاصرة أخذت تستند على كل ما ورد عند هيرمان ديلز وتؤسس فهمها لذلك التاريخ ومعطياته، دون أن تدرك أن الإيراد عند ديلز هو تجميع لا حسم في مدى صدقية المحتوى المعرفي لما تم تجميعه. ومن ثم فالاعتقاد بأن كل ما ورد عنده ينبغي أخذه كأساس لوضع تأريخ للفلسفة هو مزلق خطير. لذا سنميز في كتابنا هذا على نحو حاسم بين الدوكسوغرافيين اللاحقين لثيوفراسطوس - أعني: شيشرون وأيتويس وبلوتارك والاسكندر الأفروديسي وديوجين اللايرسي وهيبوليت وبروكلوس وسمبليقيوس. . . - بوصفهم مصادر ثواني.
(راجع الفقرة الرابعة التي عنوناها بـ«في ضرورة التمييز بين المصادر الأولى والمصادر الثواني، ومحصول إجراء عملية التمييز» في مبحثنا عن طاليس، ففيها تطبيق موسع لهذا الاجراء المنهجي).

\- ٩ -

أسباب رفضنا تعليل تجاوز التأويل الأرسطي بالإسهام الفيلولوجي

إن أضخم وأشمل مشروع توثيقي جامع للشذرات الفلسفية المتبقية من مرحلة ما قبل سقراط ندين به للمدرسة الفيلولوجية الألمانية، وخاصة المشروع الكبير الذي أنجزه هيرمان ألكسندر ديلز (١٨٤٨ ـ ١٩٢٢م)، في كتابه «الدوكسوغرافيا الإغريقية» (١٨٧٩م) حيث جمع النصوص الورادة عند قدماء المؤرخين أمثال بلوتارك وأريوس وديوجين اللايرسي وهيبوليت وأوسيب... هذا الكتاب الذي كان عملاً متفرداً فيما يخص جمع التراث الدوكسوغرافي، وتحقيق بعض إشكالاته، وأخص بالذكر هنا ذاك الحفر العميق في إشكالية وجود أيتيوس، حيث انتهى ديلز إلى انتزاع ما نحل إلى بلوتارك (أقصد البلاسيطا) وإعادة نسبه إلى أيتيوس. وكتابه المعنون بـ«شذرات ما قبل السقراطيين» Die Fragmente Der Vorsokratiker، الذي أصدره عام (١٩٠٣م)[1].

(١) اشتغل ديلز على تنقيح وتوسيع متنه هذا بشكل متتابع، ومما يجدر ذكره هنا أن =

والعمل الذي قام به هيرمان ديلز Hermann Diels وخلفه ولتر كرانز Walther Kranz، لا زالت المكتبة العربية، للأسف، تفتقر إليه، حيث لم يترجم ولم يعتن به، مع أنه شرط أساس لتطوير البحث الفلسفي في هذه اللحظة المهمة من تاريخ الفكر.

لقد كان هذا العمل الفيلولوجي الفريد عملاً توثيقياً ثرياً، جمع ما تبقى من النصوص والأقوال الشذرية للفلاسفة القدماء، مع تصنيفها إلى ثلاثة مقامات: **مقام (a)** الذي خصصه لما يتعلق بحياة الفيلسوف، **ومقام (b)** الذي خصصه للشذرات، **ومقام (c)** الذي خصصه لما قيل عنها من تأويلات[1]. وفي هذه المقامات الثلاثة يورد ديلز الشذرات المتبقية من نصوص فلاسفة ما قبل سقراط، وما ورد في شأنهم في كتب السير، فضلا عن التفسيرات والتأويلات القديمة المعطاة لتلك الشذرات.

ومن الواضح أنه منذ صدور هذا العمل الضخم (يقع في ثلاثة

= الطبعة الثانية (أي: طبعة عام ١٩١٢م) فيها إضافة مهمة فيما يخص الفلسفة السوفسطائية تحديداً، حيث نشر فيها كتاب جورجياس «دفاع بالاميد». واستمر في تنقيح متنه إلى حدود الطبعة الرابعة عام ١٩٢٢م.

وقد صدرت الترجمة الإنجليزية لكتاب ديلز بنقل كاثلين فريمن عام ١٩٤٨ بعنوان:

Acilla to the pre-Socratic philosophers; A complete Translation of Fragments in Diels, by Kathleen Freeman, Cambridge, 1948.

(١) بما أن كثيراً من الشذرات التي سنوردها في كتابنا هذا ترجع إلى ديلز، ومرقمة على نهجه، فلا بد من شرح تقنية الإحالة عليه التي هي تقنية متداولة عند مختلف الأكاديميين والمؤرخين المتخصصين في تاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية.

ـ بالنسبة للاختزال (د ك DK) فالمقصود به ديلز وكرانز.

ـ أما الإحالة الرقمية الموجزة فتكون مثلاً مرقمة هكذا: (2 A [12] 20)؛ ومدلول تلك الأرقام: أن ٢٠ معناه: الفصل العشرون، أما ١٢ فيرمز إلى ترقيم الفصل في الطبعة القديمة (أي: طبعة ديلز وحده لا الطبعة المشتركة مع كرانز). وأما حرف (a) فهو ما سميناه بالمقام. ويورد ديلز في مقام (a) ما يتعلق بحياة الفيلسوف. أما الرقم التالي للحرف (٢ مثلاً) فالمقصود منه الشذرة الثانية.

أجزاء) صار المرجع المصدري الرئيس لكل باحث في الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، ومادة لاشتغال كل كتابة تروم فهم وتأريخ طبيعة انشغالات وإسهامات الوعي الفلسفي في هذه المرحلة التأسيسية للفكر الإغريقي.

ومن حيثية المصادر الذي ارتكز عليها ديلز يتبين حرصه على إنجاز عمل مستوعب، يستجمع «كل» ما تبقى من الأقوال والنصوص والشذرات، وإذا أضفنا إليه عمل خلفه كرانز، فإننا نحصل على مادة غنية، لم تزد عليها المكتشفات والأبحاث اللاحقة شيئاً كثيراً.

ومن حيثية تقييم دور مشروع ديلز في تغيير فهم هذه اللحظة الفلسفية، يرى موست جلين في بحثه «فلاسفة ما قبل سقراط في العقد الثاني من القرن العشرين»[١] أن هذا المشروع يعد أكبر ضربة للتأويل الأرسطي الذي هيمن على تاريخ الفلسفة منذ القدم، ودليله على ذلك ما لحق هذا العمل من انقلاب جوهري في النظر إلى طبيعة المرحلة الفلسفية ما قبل السقراطية.

بيد أننا لا نأخذ بهذا التقييم الذي قدمه جلين، حيث نرى أن مشروع ديلز وكرانز ليس مشروعاً تأويلياً، إذ لا يوغل في إشكالات الفهم والتفسير، ولذا ليس من الحصافة أن ننسب إليه ما ليس فيه، فنجعله سبب تجاوز الإطار التأويلي التي تبلور منذ أرسطو. وكل ما يمكن أن نقوله بخصوصه، من حيثية تأويلية، هو أنه **يقدم للباحث الأدوات الممكنة لتأسيس معالجته التأويلية الخاصة لتلك المرحلة الفكرية؛ أي: بعبارة أخرى إنه يقف، إلى حد ما، محايداً أمام مشكلة التأويل.**

---

(١) Glenn W. Most, les Présocratiques dans la recherche des années 1920, Les études philosophiques, Paris 2010 - n° 93.

فكيف نبرهن على هذا التقييم المخالف لتقييم جلين؟

لا شك أن عمل ديلز يقع تاريخياً في لحظة تحول جذري في طريقة النظر إلى المرحلة ما قبل السقراطية. ولا شك أيضاً أن إليه يرجع الفضل في تجميع المادة الشذرية التي كانت متفرقة بين ثنايا التآليف القديمة؛ لكن هذا وذاك لا يكفيان في تقديرنا لتفسير الانقلاب التأويلي، بل لا بد من تعميق البحث في ما نسميه بحالة الوعي الفلسفي وشروط تحولاته الإبستيملوجية التي حدثت في نهاية القرن التاسع عشر، لكي نفهم سبب ذلك الانقلاب.

وإيجازاً يمكن أن نورد هنا أربعة أسباب تدفعنا إلى رفض نَسْبِ سبب الانقلاب التأويلي إلى موسوعة ديلز:

أولها: هو أن عمل ديلز تتحدد وظيفته في جمع الشذرات. والشذرة الفلسفية ما قبل السقراطية قطعة مفصولة عن أصلها المتني؛ **لذا فتجميع الشذرات ليس بمكنته أن يكشف لنا عن سياقها الأصلي؛ لأنها أصلاً مقطوعة عنه، ومعلوم أنه إذا كانت دلالة اللفظ تتغير بحسب موضعه السياقي، فإن فهم دلالة الأفكار مشروط بفهم سياق ورودها المتني. والفلسفة ما قبل السقراطية أقوال تفتقر إلى سياقها.** ومن ثم فالانقلاب التأويلي لا يمكن أن يتحصل بمجرد جمع الشذرات، بل بتغيير إطار الفهم الفلسفي لها. لذا ينبغي أن نبحث عن إطار الفهم خارج الفعل الفيلولوجي الجامع للشذرات؛ أي: في حالة الوعي الفلسفي التي سادت بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر.

ثانياً: إن ديلز لم يقدم تأويلاً للشذرات يمكن أن يعزى إليه حصول ذلك الانقلاب.

ثالثاً: رغم اتباع ثيوفراسطوس لنهج أستاذه أرسطو فإن ديلز يعده متميزاً عنه. وسبق أن بينا أن من بين المداخل الأساسية

للانقلاب على التأويلية الأرسطية، الانتباه إلى تبعية ثيوفراسطوس وعدم استقلاله عن أرسطو.

ثم رابعاً: إن العامل الحاسم الذي يدفعنا إلى التشكيك في تعليل الانقلاب التأويلي بموسوعة ديلز، هو أن هذا الانقلاب حصل في الواقع قبل صدور تلك الموسوعة؛ أي: مع نيتشه الذي كانت مقاربته أول محاولة معرفية نظرت إلى الفلسفة ما قبل السقراطية بوصفها أعلى وأرقى من الفلسفة اللاحقة لها. وأن لها خصوصيتها واستقلالها الفلسفي. ومن ثم فإن السؤال الذي يطرح هو إذا كان الانقلاب التأويلي مرهونا بموسوعة ديلز، فكيف نفسر حصوله حتى قبل أن تظهر هذه الموسوعة، التي يمكن أن ننسب لها فضل تعميق هذا الانقلاب وإسناده لاحقاً، لا فضل إيجاده ابتداءً!

بل إن موست جلين نفسه يتناسى تعليله للانقلاب التأويلي بموسوعة ديلز، عندما يستحضر بورش Cf. T. Borsche التي تكلم عن «اختراع الماقبل السقراطية» من قبل نيتشه، ويعلق عليه بأنه «ليس من الخطأ نسب هذا الاختراع إلى نيتشه، وإن كان فيه مقدار من المبالغة»[1].

وخلاصة القول: لم يكن قصد ديلز تقديم تأويله للشذرة الفلسفية، بل كانت غايته فقط استجماع ما تبقى. ومن ثم فهو يقدم مادة نصية قابلة لأن يشتغل عليها كل بحث فلسفي بتأويله الخاص. لذا فهذا الحرص على أخذ مسافة في الموقف التأويلي من النص الفلسفي الشذري القديم **يجعلنا نشكك في أطروحة جلين. ومن ثم نشكك في تلك الأبحاث التأريخية التي تقيم عمل ديلز بوصفه سبب**

(١) Glenn W. Most, ibid, p248

الانقلاب التأويلي، حيث لا نرى أي حصافة في أن ننسب لكتاب اقتصر على استجماع الشذرات فضل التغيير الجذري في تفسيرها وتأويلها!

ـ ١٠ ـ

تفسيرنا البديل للانقلاب التأويلي

لكن إذا لم نعلل هذا الانقلاب الجذري في النظر إلى هذه اللحظة التاريخية المؤسسة للتفكير الفلسفي بموسوعة ديلز، فبماذا يمكن أن نعلله؟

ما هو البديل الذي نقدمه لتفسير هذا التحول الجذري في النظر إلى الفلسفة ما قبل السقراطية؟

أشرنا من قبل إلى أن من بين الأسباب التي تدفعنا إلى رفض التعليل الفيلولوجي هو أن الانقلاب التأويلي بدأ قبل نشر موسوعة ديلز/كرانز، وأقصد بهذا البدء قراءة نيتشه التي سبقت الموسوعة الديلزية. لكن هذا السبب بحد ذاته يطرح علينا مشكلة جديدة، وهي: كيف أمكن لنيتشه أن ينتج قراءة مغايرة، ويؤسس لأول خرق لمنظومة تأويلية متكاملة بدأت منذ أرسطو حتى هيجل وشلايماخر، مع أننا عندما نراجع المتن النيتشوي لا نجد ثراء في الشذرات ما قبل السقراطية، بل ثمة اقتصاد ملحوظ في إيرادها؟

ثم كيف أمكن للتأويل النيتشوي أن يكتسب كل هذه القيمة،

مع أنه بدا للباحثين المتخصصين في تاريخ الفلسفة وقتئذ، مجرد قراءة هاوية لا تتقوم بمعايير منهجية قابلة لإكساب تلك القراءة ميسم الاستدلال؟

في الجواب عن هذين الاستفهامين يكمن مفتاح التفسير الفلسفي الذي نرى وجوب تأسيسه، ونقصد به توجيه لحاظ البحث نحو تغيير الشرط الإبستيمولوجي للتفكير الفلسفي.

ولبيان ذلك، لنوضح أولاً طبيعة التحول النيتشوي، ومآلاته:

قبل التجميع الفيلولوجي للشذرات، **خرج نيتشه، في كتابه «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي»، بنظرة جديدة إلى اللحظة ما قبل السقراطية؛ حيث اهتم بـ«التأريخ» لطاليس، وأنكسيمندر، وهيراقليط، وبارمينيد، وأنكساغور. وفي متنه هذا يمكن أن نلحظ غياب أي تهجم واضح على سقراط، حيث يُحَمِّلُ نيتشه أفلاطون وزرَ التحول نحو الهجانة؛ أي: فقدان التفرد والأصالة في التفكير.** بينما في كتابه «ما وراء الخير والشر»، يحمل حملة شعواء على سقراط، مدافعاً حتى عن عملية إعدامه، بكونه يستحق تلك العقوبة!

ويبلغ بنيتشه الإعجاب بالفلسفة ما قبل السقراطية إلى حد فصلها عن اللحظة التالية لها، والنظر إليها بوصفها ذات كينونة مستقلة. حتى أنه سمى الفلاسفة الأوائل ـ مستنداً على شوبنهور ـ بـ«جمهورية العباقرة» و«المعلمين القدامى»، حيث يقول متحدثاً عنهم بتقدير بالغ: «إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعاً من الفلاسفة نموذجياً بهذا الشكل البديع: مجتمع المعلمين الأول في اليونان، طاليس، أنكسيمندريس، هيراقليط، بارمنيدس، أنكساغوراس، انبادوقليس، ديموقريطس وسقراط. إن كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصخرة. وهناك ضرورة

صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيتهم. وكل اصطلاح يبقى غريباً عنهم؛ لأن طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن بعد موجودة في ذلك العصر. لقد كانوا جميعاً، في وحدتهم المهيبة، الوحيدين الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط. وكلهم يتمتعون بقوة القدامى المتينة التي يتفوقون بها على الأجيال اللاحقة، وهي تقوم على إيجاد شكلهم الخاص، وعلى مواصلة اكتماله، بفضل التحول، في أدق تفاصيله وفي أرحب اتساعه. إنهم لم يستعينوا بأي زي شائع كان يمكن أن يسهل مهمتهم. وبذلك هم يشكلون جميعاً، ما أطلق عليه شوبنهور ـ بالتعارض مع جمهورية العلماء ـ اسم جمهورية العباقرة»[1].

ويرى في أفلاطون خطاً فاصلاً بين الصفاء الفلسفي الذي يبدو في الفلاسفة السابقين عليه، والهجانة التي بدأت معه: «لا عجب أن أتناول الفلاسفة السابقين لأفلاطون، وكأنهم مجتمع منسجم، وأن أسعى لأن أكرس لهم مجمل هذا الكتاب. إن أفلاطون يمثل بداية جديدة كلياً، أو، كما هو الحق أن أقول، إن شيئاً جوهرياً ينقص لدى الفلاسفة منذ أفلاطون، حين نقابلهم بجمهورية العباقرة تلك التي تمتد من طاليس إلى سقراط. إذا كنا نضمر سوء النية لهؤلاء المعلمين القدامى، فيمكننا أن نسمهم بالمحدودية وأن نقول عن ذريتهم، وعلى رأسهم أفلاطون، إنهم أكثر تعقيداً، سنكون أكثر عدلاً وموضوعية لو اعتبرنا هؤلاء الأخيرين فلاسفة هجناء والأول النماذج الصافية. إن أفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين كبير... إن نظريته

---

(١) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٤١.

حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطية، لذلك فهو لا يمثل نموذجاً صافياً»[1].

إذاً، لم يعد ترتيب فلاسفة ما قبل سقراط ـ أو بتعبير نيتشه «فلاسفة ما قبل أفلاطون» ـ في موضع خلفي بوصفهم بداية متخلفة، ولم يعد الحديث عن الأفلاطونية بوصفها النقلة النسقية المؤسسة للعصر الذهبي الفلسفي، بل مجرد هجانة تخلط بين الأفكار ولا تنتج فلسفة جديدة أصيلة. فصارت البداية أكثر اكتمالاً وصفاء وسموقاً. وهكذا انقلب التقييم رأساً على عقب؛ ليثمر بداية التقدير لهذه المرحلة التأسيسية. وهو التقدير الذي سيبدو، لاحقاً، عند هيدغر الذي يتحدث في كتابه «مقدمة إلى الميتافيزيقا» عن عظمة البداية الفلسفية اليونانية؛ أي: الفلسفة ما قبل السقراطية.

وهنا يصح القول إن نيتشه وهيدغر قد خرقا المنظور التاريخاني خرقاً في الصميم؛ لأن مقتضى القراءة التاريخانية لصيرورة الفكر هو النظر إلى التالي بوصفه متقدماً على السالف.

صحيح أن القراءة النيتشوية لتاريخ الفلسفة اليونانية، كانت مثقلة بالأحكام الحادة ومسكونة بلغة جذرية ثائرة على التقليد الفلسفي المهيمن، لكنها لم تكن مؤسسة استدلاليا، ولذا بدت وقتئذ ـ خاصة عند المتخصصين في البحث الفلسفي والخاضعين للتقليد الفيلولوجي الأكاديمي ـ مجرد موقف عاطفي هائج ضد الأفلاطونية والأرسطية، وتأويل شاعري يرفع من قيمة فلسفات ما قبل سقراط، دون سند استدلالي، أو تأسيس يقوم على تحليل دقيق للمتن الشذري.

(١) نيتشه، م س، ص٤٣.

فما الذي حصل قبل نيتشه من بحث متخصص في هذه المرحلة الفكرية، يمكن أن يبرر هذا الانقلاب التأويلي الجذري الذي أعلنه صاحب كتاب «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي»؟.

ليس في سياق البحث الفلسفي، السابق لنيتشه؛ أي: شيء يستحق أن نذكره لنفسر به انبثاق الأطروحة النيتشوية، بل تبدو هذه الأطروحة فعلاً خارجاً على مألوف الكتابة التأريخية، حيث لا يوجد في البحث الفلسفي السابق عليها أي سند يمهد لها أو حتى يبرر وجودها. بل أزيد فأقول إن النظر فيما تلاها يكشف أنها هي أيضاً لم تكن سبباً مباشراً في تأسيس الانقلاب التأويلي.

لكن ألسنا بهذا القول وذاك، نفقد كل الأدوات الممكنة لتفسير ذلك التحول التأويلي؟

عندما نرفض تعليل هذا التحول بموسوعة ديلز، ونقول بأن أكبر دليل يسند رفضنا هذا هو وقوع التحول فعلاً قبله مع نيتشه.

وعندما نرفض أن يكون نيتشه نفسه سبباً لتفسير التحول اللاحق له، فماذا تبقى لنا من أسباب يمكن اعتمادها للتفسير والتعليل؟

إن دليلنا على أن قراءة نيتشه نفسها لا تفسر الانقلاب التأويلي، هو أن التحول بدأ جذرياً ومفاجئاً معه، لكنه في السياق العام للبحث الفلسفي، سار سيراً متدرجاً. بمعنى أن أطروحة نيتشه لم تؤسس لما تلاها، بل بدت في البداية كصرخة معزولة واستثنائية في سياق البحث الفلسفي. وآية ذلك أنه إذا تتبعنا ما بعد هذه الصرخة سنلاحظ أن البحث التاريخي سيبدأ بدرجات أقل من الدرجة النيتشوية، حيث:

- بدأ بوجوب النظر إلى المرحلة الفلسفية ما قبل السقراطية، بوصفها مستقلة عما لحقها؛

- ثم انتقل إلى تأويلها بوصفها ذات اهتمامات فلسفية خاصة (أي: تقدير سؤالها الإشكالي الخاص بها، وإسهامها المعرفي، وعدم اختزاله في مجرد تمهيد ناقص لمشروع فلسفة العلة الأرسطي)؛
- لينتهي إلى ما بدأ به نيتشه، وذلك مع التيار الهيدغري الذي أول هذه الفلسفة بوصفها أرقى من اللحظة الفلسفية التالية لها.

إذاً فطريقة سير البحث الفلسفي في الربع الأول من القرن العشرين تكشف أن أطروحة نيتشه كانت منتهى هذا المسير لا مبتدأه؛ أي: كأن هذه الأطروحة سيتم تأسيسها بعدياً وليس قبلياً، حيث كانت الأفق الذي سيتجه إليه البحث لاحقاً.

كيف ذلك؟

قلنا إن البحث الفلسفي بدأ بوجوب النظر إلى هذه المرحلة الفلسفية ما قبل السقراطية بوصفها مستقلة عما لحقها. ودليلنا على ذلك أنه بانتهاء القرن التاسع عشر بدأت الكتابة التأريخية في تغيير منظورها، حيث أخذت تؤكد على وجوب قراءة الفلاسفة الأوائل كمرحلة فكرية لها اهتمامها الخاص، وإشكاليتها الفكرية الخاصة بها في استقلال عن المرحلة التالية لها.

وقد بدأت أولى ملامح هذا التغيير في القراءة التاريخية في عمل كارل رينهاردت **Karl Reinhardt** عن بارميندس الصادر عام (١٩١٦م)، ويبدو هذا الموقف المنهجي واضحاً في طريقة تقديمه لبحثه، حيث يقول مبرراً اختياره لبارميندس وكيفية مقاربة فلسفته:

«قصدي هو أن نعطي الكلمة لبارميندس نفسه، وأعترف بأنني أشعر تجاهه بميل خاص، وبأنني أريد أن أعيد له حقه، وأن له الحق

في أن نسمعه هو ذاته، دون أن ندرجه ضمن جدل المدارس الفلسفية وتطور الفكر»[(١)].

وقد كانت أطروحة راينهارت في ما يخص تأويل الفلسفة البارمينيدية متميزة عن التأويل الأرسطي، الذي يشتغل دائماً بإدخال السابق الفلسفي ضمن صيرورة تطور الفكر ليجعله لحظة خافضة بالقياس إلى اللحظة التالية (أي: الأفلاطونية والأرسطية).

وفي سنة (١٩٢٢م) نلاحظ فيلهلم نيستلي، يعبر عن فكرة من أهم أفكار الانقلاب التأويلي؛ أي: رفض النظرية الأرسطية التي تقرأ في الفلاسفة الأوائل مجرد مقاربة تمهيدية للتفكير الفلسفي المكتمل الذي بدأ مع سقراط، وتطور مع أفلاطون ليأخذ بنيته المنطقية البرهانية الكاملة مع أرسطو. يقول نيستلي: «لكن الفلسفة ما قبل السقراطية لا ينبغي أن تفهم كمجرد تمهيد بسيط للثالوث الفلسفي (سقراط، أفلاطون، أرسطو)»[(٢)].

وبعد نيستلي يكتب كاسيرر منتقداً أيضاً النظرة الأرسطية إلى فلسفة ما قبل سقراط من خلال مفهوم المادة، قائلاً: «إن مفهوم المادة ليس منطلق الفلسفة الطبيعية الأيونية»[(٣)]. وذلك ضداً على الأطروحة الأرسطية التي اختزلت الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي في كونه مقاربة للأنطولوجيا من خلال لحاظ كوسمولوجي يختزل أصلها في العلة المادية. وقد كان لهذا التحول في النظر الذي برز

---

(١) K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 11916, 3, 1977, 4. cite in Les Présocratiques dans la recherche des années 1920, ibid, p241.

(٢) W. Nestle, Die Vorsokratiker in Auswahl, 21922, 21. cite in Les Présocratiques dans la recherche des années 1920, ibid, p241.

(٣) E. Cassirer et E. Hoffmann, Geschichte der antiken Philosophie, in M. Dessoir (éd.), Lehrbuch der Philosophie, 1925, 11, 16 - 17. cite in W. Nestle, Die Vorsokratiker in Auswahl, 21922, 21. cite in Les Présocratiques dans la recherche des années 1920, ibid, p243.

خاصة في أعمال كاسيرر حضوره في الدرس التاريخي الفيلولوجي، وخاصة في كتاب إرسنت هوفمان Ernst Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik وأعمال برونو سنيل Bruno Snell.

وتزامناً مع هذا التحول في قراءة النص الفلسفي القديم، بدأ هيدغر في الاهتمام بالفلسفة ما قبل السقراطية، وذلك بانتهاج منظور يقترب من النقد النيتشوي. ففي كتابه المبكر «الوجود والزمان» (١٩١٩م) يعود هيدغر إلى هيراقليط وبارمينيد، ناظراً من خلال فيلسوف الصيرورة إلى مفهوم الحقيقة، وناظراً من خلال فيلسوف الوحدة والثبات إلى مفاهيم الوجود والموجود والفكر. ثم، خلال الحرب العالمية الثانية، ازداد اهتمام هيدغر بالفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، وتوجه بشكل خاص نحو ثلاثة فلاسفة هم، هيراقليط، وبارمينيد، وأنكسيمندر، ناظراً إليهم بوصفهم «الأصل النقي للفلسفة الغربية»؛ أي: الأصل النقي للحقيقة الفلسفية التي سيتم غبشها ونسيانها بدءاً من الأفلاطونية/الأرسطية، التي حَمَّلَها هيدغر تهمة نسيان الأنطولوجيا.

هذا بإيجاز مسار البحث التأويلي بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر حتى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. وبه يتضح ما قلناه من قبل؛ أي: أن ما بدأ به نيتشه هو ما انتهى إليه هذا المسار لاحقاً.

وهنا ينبغي أن نستعيد سؤالنا السابق ونزيد من تعميقه، فنقول:

كيف أمكن لنيتشه أن يقدم وجهة نظر مخالفة للتأويل الأرسطي لتاريخ الفكر الفلسفي اليوناني القديم؟

كيف أمكن لهذه القراءة رغم ضعفها الاستدلالي أن تخرج، على نحو جذري، عن نسق الهيمنة الأرسطية؟

إن مفتاح ذلك كله، يكمن في وجوب ربط عمل نيتشه بسياق اللحظة الفلسفية التي كانت تتشكل في تاريخ الفلسفة الغربية وقتئذ، وهي ما نسميه بلحظة «نقد الكوجيتو». إذ باستحضار هذا السياق نفهم لماذا أمكن للتأويل النيتشوي أن يظهر ويتمكن. وبهذا لا نفسر التحول بحصول تغيير في المعطى الشذري، ودليل ذلك أن ما كان يمتلكه نيتشه وقتئذ لم يكن بالثراء الكافي لتعليل الانقلاب التأويلي به. كما أن حصول ذلك الانقلاب مع نيتشه قبل ديلز دليل على ما قلناه، وهو أن تغيير فهم تاريخ الفلسفة ما قبل السقراطية، مرتبط بتغيير في حالة الوعي الفلسفي ووضعيته الإشكالية، وليس بـ«تغيير كمي» بفضل الفيلولوجيا الجامعة للمعطى الشذري، حيث أن القراءة النيتشوية لم تكن مجهزة بمادة شذرية كافية؛ ومن ثم لا يمكن أن يعزى إلى تلك المادة سبب الانقلاب.

وهكذا تصير **حالة نيتشه ذاتها نتيجة تحتاج إلى تفسير، وليست سبباً تفسيرياً**.

كيف ذلك؟

إن نيتشه نفسه نتيجة تستلزم إيجاد سبب يفسرها؛ لأنه لو أن أطروحته لم تكن انقلاباً جذرياً، وبدت كما هو الحال مع ما تلاها في مسار البحث؛ أي: بدأت تدريجياً، لجاز القول إنها أسست للانقلاب التأويلي، ومن ثم جاز لنا أن ننظر إليها سبباً لا نتيجة. لكن بما أن تلك الأطروحة بدت انقلاباً تاماً وجذرياً، غير ممهد له، فمعنى ذلك أن ثمة شيئاً في صلب إطار التفكير الفلسفي قد حايثه التغيير ينبغي أن نكشف عنه. ولذا ينبغي أن نغير زاوية النظر من البحث في الكتابة التأريخية المختصة بالفلسفة السقراطية، إلى البحث في ما نسميه بطبيعة التحول الذي سيمس الشرط الإبستيمولوجي للتفكير الفلسفي في تلك اللحظة.

وبذلك لا ينبغي أن نفسر الانقلاب النيتشوي على التفسير الأرسطي بواقع الكتابة التأريخية المتخصصة في الفلسفة ما قبل السقراطية، بل نفسره بحالة الوعي الفلسفي، الذي كان يعيش ـ من حيثية شروط بنائه الإبستيمولوجي ـ لحظة انتقال من فلسفات متمركزة حول الكوجيتو إلى فلسفات ناقدة له، ثائرة عليه. والذي يدل على ذلك ما زامن القراءة النيتشوية من أبحاث ومقاربات عمقت نقد منظور الكوجيتو.

وربطنا بين نقد الكوجيتو والثورة على التأويل الأرسطي راجع إلى اعتقادنا بأن التمركز حول الكوجيتو لم يبدأ مع ديكارت في القرن السابع عشر، بل بدأ مع السقراطية في القرن الرابع قبل الميلاد، حيث نرى أن سقراط «ديكارتي» قبل ديكارت، مثلما أن ديكارت هو «سقراط بعدي»؛ أي: «سقراط الحداثة». ومن ثم لا أتكلم عن لحظة نهاية القرن التاسع عشر بوصفها فقط انقلاباً فلسفياً يؤشر عليه الانتقال من فلسفات الكوجيتو إلى فلسفات ما بعد الكوجيتو، بل أتحدث أيضاً عن انقلاب في كيفية قراءة تاريخ الفلسفة ذاته، من قراءة تنتهج الكوجيتو بما تعنيه من تقريظ للعقلنة، إلى قراءة تاريخية تعيد الاعتبار إلى ما يخرق نظام العقلنة من نصوص وفلسفات.

وما دام هذا التقدير للكوجيتو قد انقلب في نهاية القرن التاسع عشر، فكان لا بد أيضاً من قلب مكانة الفلسفة السقراطية (مؤسسة الكوجيتو)؛ ولا يمكن أن يحصل هذا الانقلاب إلا بإعادة تقدير الفلسفة ما قبل السقراطية أيضاً. ولا يحصل تأسيس هذا التقدير إلا بتجاوز التأويل الأرسطي.

ولذا فإن فرضيتنا التفسيرية لهذا الانقلاب التأويلي مخالفة لفرضية جلين، حيث نرى أن الإسهام الفيلولوجي الذي قدمه ديلز

وخلفه كرانز، رغم قيمته النوعية، فإنه لا يكفي لتفسير تجاوز التأويل الأرسطي وإنهاء هيمنته على كيفية فهم الفلسفة ما قبل السقراطية. ولذا لم يتجه لحاظنا في التفسير إلى الإسهام الفيلولوجي، بل إلى التحول عن الكوجيتو. فانتهينا إلى أن انقلاب الرؤية إلى دلالة هذه اللحظة التأسيسية للفكر الفلسفي لم يكن ممكناً بموسوعة ديلز وحدها، رغم قيمتها، بل بالانقلاب الكلي الذي شهدته اللحظة الفلسفية المعاصرة بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر. ونرى أنه إذا لم نستحضر طبيعة هذه اللحظة التاريخية أي لحظة الانتقال ما بعد الحداثي، فلن نفهم عمق هذا التحول ولا طبيعة أبعاده.

ثم لا بد أن نقول أيضاً إن الفيلولوجيا التي لم تكن تمهيداً للتحول ستكون لاحقاً سنداً له، حيث نرى في القراءة النيتشوية لمسة فيلولجية من حيث هي إعادة تفكير وتدقيق في اللفظ الإغريقي ودلالته، وهو نمط القراءة التي سيشتغل به هيدغر، فيؤسس على إعادة التفكير في دلالة «الموجود» والوجود «والأليتيا»... ليس فقط النظر إلى الفلسفة ما قبل السقراطية، بل النظر إلى مجمل الفلسفة الغربية أيضاً.

- ١١ -

في منهج القراءة: مدخلنا إلى قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية، يقوم على مضاعفة رياضية لـ«الماقبل»

تلخيصاً لما سبق، وبناء عليه:

قلنا من قبل إن عمل نيتشه بدا للمتخصصين في تاريخ الفلسفة، قراءة مفتقرة إلى السمت الاستدلالي، لذا لا يمكن أن نعده سبباً يفسر الانقلاب التأويلي. وإذا كانت القراءة النيتشوية قد بدأت جذرية، فإن القراءات التأريخية التي زامنتها ولحقتها بدأت كما بينا من قبل بالتدريج، مؤسسة في البدء لاستقلالية اللحظة ما قبل السقراطية، قبل أن تنتهي إلى تقييمها على نحو يعيد لها الاعتبار ضد التقييم التفاضلي الأرسطي.

فكان البدء أولاً:

- بالمناداة بوجوب تناول هذه المرحلة بوصفها **لحظة فكرية مستقلة بذاتها عن السقراطية.**
- ثم انتقل إلى تقدير سؤالها الإشكالي وإسهامها المعرفي، ونقد **اختزاله في مجرد تمهيد ناقص لمشروع فلسفة العلة الأرسطية؛**

- لينتهي إلى ما بدأ به نيتشه، وذلك مع التيار الهيدغري الذي أول هذه الفلسفة **بوصفها أرقى من اللحظة الفكرية اللاحقة لها**.

وبعد أن بينا هيمنة التأويل الأرسطي، ثم معالم الانقلاب الحاصل ضده، بدءا من نهاية القرن التاسع عشر، وخلال الربع الأول من القرن العشرين، حيث تبلورت تأويلية جديدة مع نيتشه وهيدغر، يتبقى أمامنا سؤال مهم:

بأي قراءة سنأخذ؟

إذا لم ننتهج القراءة التقليدية الأرسطية؛ فهل يعني ذلك انتهاج القراءة النيتشوية، أو الهيدغرية، أو ما شابههما من نزعات مناهضة لهيمنة «اللوغوس» بوصفه **عقلاً** لصالح «اللوغوس» بوصفه **لغة** وخطاباً؟

في الحقيقة إن لدينا شكاً في تلك القراءات جميعها. كما أن عدم اعتمادنا لها راجع إلى أن مسلكنا ليس مجرد رغبة في تجاوز أرسطو، بحثاً عن نهج مخالف له ننتهجه لمجرد تحقيق المخالفة، حتى نتزيى بلبوس خرق التقليد وتجاوزه نحو تمثل التقليعة الفلسفية المعاصرة، فنأخذ مثلاً بنيتشه أو هيدغر لمجرد الوقوف موقف التضاد مع التقليد الأرسطي، بل مسلكنا هو محاولة البحث عن تأسيس إطار تأويلي لهذه اللحظة على نحو يناغم سياقها الخاص. ومن ثم فالمنظور الذي نرى وجوب انتهاجه مقتضاه قراءة تلك اللحظة بـ«ما قبلها»، بدل قراءتها بـ«ما بعدها».

ووجوب استحضار الماقبل، مسلك منهجي ضروري الاعتماد، خاصة إذا لم نتمكن من قراءة اللحظة التاريخية في ذاتها، ولم يتوفر من النصوص ما يكفي لإيضاح طبيعتها، وشككنا في كون اللحظة التالية بلورت تأويلاً زائفاً لها. لذا فقراءتها بـ«ما سبق» لا بـ«ما لحق» مدخل لكشف مقدار التزييف الذي فعلته اللحظة التالية (أرسطو/ ثيوفراسطوس).

ونعني بهذا أن المرحلة ما قبل السقراطية، ينبغي أن تُقارب بما يسبقها، ما دام اللاحق لها قد قطعها مزقاً وأشتاتاً من الشذرات المتفرقة، وأخضعها لتأويله الخاص. ومن ثم **فأول لحاظ منهجي نريد تأسيسه هو البحث عن «ما قبل» الفلسفة «ما قبل السقراطية»؛ أي: نبتغي مضاعفة رياضية للقبلية، بالوصول إلى ما قبل «الماقبل»، وذلك بحثاً عن إطار تاريخي لموضعة التفكير ما قبل السقراطي فيه، لنتمكن من إعادة فهمه وتأويله**. وبهذا يتضح أن تحرير النظر إلى هذه اللحظة مشروط في تقديرنا بالتحرر من الالتصاق بالسقراطية؛ أي: من التأويل الأرسطي الذي هو جزء من النزوع السقراطي كما أسلفنا بيان ذلك من قبل.

وهنا نتقدم في إيضاح أطروحتنا. فبعد أن بينا سابقاً وجوب تغيير وسم تلك المرحلة إلى النعت لا إلى الاسم، فقلنا بـ«ما قبل السقراطية» لا بـ«ما قبل سقراط»، وبعد أن دافعنا عن وجوب تعميق النظر في الدلالة الفلسفية لهذا «الماقبل». فإن توكيدنا على وجوب بناء إطار جديد للفهم والتأويل مفاده تأسيس «ما قبل الماقبل السقراطي» هو توكيد على وجوب النظر إلى هذه اللحظة التاريخية على غير نمط الرؤية التي يحملها ذلك المنظور التأريخي الذي يقرأها بوصفها مهاداً ناقصاً للحظة السقراطية.

لكننا هنا نخلص إلى مشكلة جديدة متعلقة بطبيعة العلاقة الناظمة بين الفلسفة ما قبل السقراطية بما قبلها؛ أي: الميثولوجيا اليونانية، مشكلة نوجزها بالاستفهام الآتي:

هل كانت علاقة قطع وتجاوز، كما يذهب جمهور المؤرخين، أم أن الأمر على خلاف ذلك؟

نرى وجوب إعادة التفكير ملياً على نحو مقارن لنفهم طبيعة

الفكر ما قبل السقراطي، ونمطه في العقلنة، وطبيعة تعالقه مع الرؤية الدينية التي سبقته وزامنته. وفي تأسيس هذا الإطار التاريخي لا يعني أننا سننقل الإشكالية خارج المدار الأرسطي، بل لا بد من الوعي بخطر وتأثير هذا المدار، حيث لا بد أن نصطدم من جديد بالتأويل الأرسطي لعلاقة فلاسفة ما قبل سقراط بمن قبلهم؛ لأن للأرسطية أيضاً رؤيتها إلى طبيعة تلك العلاقة، حيث تقدم أولئك الفلاسفة الأوائل بوصفهم كانوا منفصلين عن الميثولوجيا الدينية، بينما نذهب نحن إلى الموقف النقيض، وهو أن الفلسفة ما قبل السقراطية لم تكن مقطوعة عن نسق الثقافة الدينية، بل إن السؤال الديني كان موصولا بانشغالها الأنطولوجي، وحتى نقدها للوثنية الإغريقية كان من مدخل فلسفي ديني يؤسس لها بديلا يسعى إلى تصحيحها وليس تجاوز نمط التفكير الديني تجاوزاً جذرياً.

أي أن نشأة السؤال الفلسفي اليوناني في ملطية كان مشروطاً باستحضار السؤال الديني وليس بالقطع معه.

وفي هذا السياق نشير إلى أن أبحاث علماء الأديان ذات قيمة تسمق قيمة البحث الفلسفي المسكون بذلك الاستعلاء الواهم باللوغوس على الدين، لذا نحيل على أبحاث كونفرود Cornford ودودس Dodds وجوثري Guthrie ونيلسون وياجر... التي نراها أضاءت الكثير من العلاقات الناظمة بين فلاسفة ما قبل سقراط والميثولجيا الدينية.

ففي كتابه «ثيولوجيا فلاسفة ما قبل سقراط» لأحد أكبر المتخصصين في الهلينيات؛ أعني: فيرنر ياجر Werner Jaeger[1]

---

(١) Werner Jaeger,The theologie of the Early Greek Philosophers (1947).

الصادر عام (١٩٤٧م)، نجد أطروحة مضادة لجمهرة مؤرخي الفلسفة، ذوي النزوع الوضعي، مثل جومبرز Gomperz وبرنت Burnet الذين أولوا كوسمولوجيا الفلاسفة الأوائل بوصفها رؤية ممهدة «للعلم العلماني» ـ حسب تعبير فرنان ـ، وتأسيساً لعقلنة تشكل قطيعة مع الفكر الديني السابق لها. وينتهي ياجر إلى التأكيد على أن فلاسفة ما قبل سقراط ليسوا طبيعين ماديين على النحو الذي يصفهم أرسطو، بل إن تسميتهم للمبدأ الأصلي للكون بـ«الثيوس» (الإلـٰه) دليل «على أن الكوسمولوجيا والدين لديهم غير منفصلين»[١].

إن المشروع الفلسفي لفلاسفة ما قبل سقراط، لم يكن إحداث القطيعة مع الفكر الديني، بل كان مقاربة لتأسيس فكر جديد يصل ولا يقطع جذرياً. وهذه هي الأطروحة التي دافع عنها هذا التيار الجديد في التأريخ للفلسفة الإغريقية، التي كان ياجر ببحثه المعنون بكتابه هذا («ثيولوجيا فلاسفة ما قبل سقراط») من الممهدين له. وهو البحث الذي يقول عنه جون بيير فرنان: «شكل نقطة تحول في تاريخ الفلسفة اليونانية الأولى»، ويضيف «لقد كان لياجر الفضل في إضاءة الملامح الدينية لفكر ما قبل فلاسفة ما قبل سقراط»[٢].

وتتلخص أطروحة ياجر في أنه من الخطأ أن نقرأ الفلسفة الأولى بمفاهيم فلسفية معاصرة، فنرى فيها نوعاً من القطيعة بين العقلنة والدين. لأن هذا وقوع في إشكالية مغايرة لإشكاليتهم، إنها إشكالية القرن التاسع عشر الذي فصل بين العلم والدين وليس

---

(١) انظر القراءة الوجيزة التي كتبها المؤرخ الفرنسي جون بيير فرنان عن كتاب ياجر في:
Vernant Jean-Pierre; Jaeger (W.) A la Naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques. Archives des sciences sociales des religions, Année 1966, Volume 22, Numéro 1, p194.

(٢) Ibidem.

إشكالية القرن السادس قبل الميلاد. ويرى أن ظهور «الثيولوجيا» أول مرة عند أفلاطون هو إشارة إلى «لحظة ظهور الثيولوجيا الفلسفية ووعيها بذاتها» وهو الظهور الذي كان مستبطناً في فكر ما قبل سقراط.

وقد قلنا من قبل إن قراءتنا للفلسفة ما قبل السقراطية تعتمد مضاعفة رياضية للماقبل. فبماذا يمكن أن يفيدنا هذا اللحاظ في بلورة كتابة تاريخية جديدة لهذه اللحظة التأسيسية للفكر الفلسفي الغربي؟

وما هو المدخل الإجرائي الذي سننتهجه؟

خاتمة

خلال الفصل الأول (**مفهوم «الرؤية إلى العالم»**)، لم نحرص فقط على بيان التأسيس الدلالي للمفهوم، بل ركزنا أيضاً على بيان مستواه الإجرائي؛ لحاجتنا إليه في تأسيس المقاربة المنهجية لانساق التفكير الإغريقي. وفي الفصل الثاني (**«في الميثولوجيا الإغريقية»**) أوضحنا أننا نولي أهمية بالغة للدين في تحليل أنساق التفكير التي تنشأ في مجاله. وعليه، نقول إن مدخلنا الإجرائي لمقاربة **«الفلسفة ما قبل السقراطية»** مدخل يقوم على مقاربة مفاهيمية من جهة، ووصلية بالمعتقد الديني من جهة ثانية. وقد بينا في الفصل الثالث الوضعية التي يوجد فيها المعطى الفلسفي ما قبل السقراطي، وأوضحنا هيمنة التأويل الأرسطي، وانتهينا إلى المناداة بقراءة مغايرة تستعمل منظوراً آخر في التفكير في هذه اللحظة التأسيسية للفكر اليوناني. وفي سياق إجراء هذه القراءة نرى وجوب استحضار الحقل التداولي للفلسفة ما قبل السقراطية؛ أي: استحضار المعجم الدلالي الديني؛ لأن الخلل الأساس الذي يعتور الكتابة التاريخية لهذه اللحظة المبكرة من تطور الوعي الفلسفي، هو أنها تستعمل المعجم

الدلالي الأرسطي، لقراءة مفاهيم الفلسفة ما قبل السقراطية. بينما **ينبغي إعمال المعجم الدلالي الديني.**

وإذا كنا في هذا الباب قد أوضحنا ملامح «الرؤية إلى العالم» في المتن الميثولوجي الإغريقي، فإن ما يتلو من فصول هو تحليل للنسق الفلسفي، مع استحضار أشكال تعالقه مع تلك الرؤية التي رسمها ذاك المتن.

الباب الثاني

الفلسفة الملطية

أو لحظة التأسيس

مقدمة

هذه الدراسة محاولة في الفهم..

فهم مغاير للسائد من الفهوم التي اختزلت الفلسفة المطلية فيما اختزلها فيه التأويل الأرسطي؛ أي: بوصفها فلسفة مادية، **قطعت** مع التفسير الميثولوجي الديني الإغريقي الذي كان قبلها!

ونعتنا لهذا الفهم بالمغاير توكيد على **نقدية القراءة**.. حيث تقتضي المغايرة هنا، نقد الشائع والاستدلال على صدقية القراءة البديلة..

غير أن الداعي إلى هذه المغايرة ليس مجرد قصد نقدي راغب في ذلك بدون مقومات حافزة داعمة، بل إن المائة والخمسين سنة الأخيرة شهدت تطورات نوعية في سياق البحث الفلسفي المتخصص في الفلسفة الملطية خاصة، وما قبل السقراطية عامة، حيث استجمع المشروع الدوكسوغرافي، بدءاً من هيرمان ديلز **Hermann Diels** وولتر كرانز **Walther Kranz** الشذرات المتفرقة في المتون الفلسفية القديمة، فأوجد بذلك المادة الضرورية للاشتغال والتأمل.

وتزامَنَ المشروع الدوكسوغرافي مع حدوث تحول نوعي في

الأنموذج الناظم للتفكير الفلسفي، بالانتقال من فلسفات الكوجيتو إلى ما يشرطه ويتحكم فيه ويجاوزه... فاستوت بذلك حالة وعي جديدة مكنت من إنتاج مسارات في النظر لا تنتهج الطريقة الأرسطية في التأويل[1].

وهكذا تمت إعادة استحضار الفلسفة ما قبل السقراطية بتقريظ، فلم يعد ينظر إليها بوصفها مجرد حبو بدائي لخطوات الوعي الباحث عن تفسير للوجود سيجد اكتماله في نظرية العلل الرباعية لأرسطو. واقتضى تأسيس هذا التقريظ توسيع النظر إلى نتاج هذه اللحظة الفكرية، فلم يعد محصولها الفلسفي مجرد تعيين لماهية العلة المادية للوجود، بل تم تحرير هذه الفلسفة ومحصولها من هذا الاختزال الأرسطي، فتم النظر إليها كلحظة ذات خصوصية واستقلال.

غير أن هذه التطورات المعرفية، لم تلق في الفكر العربي المعاصر، الذي تصدى للتأريخ لهذه اللحظة الفكرية، الصدى الذي يليق بها لبناء طريقة جديدة في النظر إلى دلالة فجر الفلسفة الإغريقية. مثلما أنها لم تكن، حتى داخل سياقها الأوروبي، على درجة من التأثير الحاسم في تغيير النظرة إلى تلك اللحظة التأسيسية للفلسفة الغربية، حيث لا تزال قراءات تأريخية ـ سواء في واقعنا العربي أو الغربي ـ تكرر التأويل الأرسطي الشائع، وتنافح عنه.

---

(١) نقصد هنا الاشارة إلى الشرط الفلسفي للتحول في قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية في اللحظة المعاصرة؛ أي: الانتقال من فلسفات الكوجيتو ـ الذي بشكل بحسب التعبير الهيجيلي «أرضية الحداثة» ـ إلى ما يشرطه ويخرق سلطته مع فلسفات ما بعد الحداثة، ولكن هذا لا يعني أننا نتبنى هذا التحول، وننتهج النزوع ما بعد الحداثي بجملة مقولاته، إنما هو تحديد وصفي للإطار الفكري الذي نشأت فيه تلك القراءات الجديدة للماضي الفلسفي.

ومن ثم فالمغايرة في النظر والتأويل تستلزم منا قراءة مزدوجة، تستحضر التأويل التقليدي الأرسطي لهذه اللحظة الفلسفية؛ ثم نقده، وبيان الطريقة البديلة في الفهم، والحجاج على قيمتها.

ثم إن هذا البحث محاولة لاستنطاق نظام التفكير الفلسفي «الغربي»[1] في أول لحظات تمظهره. واستنطاق النظام يتطلب أداوت مفاهيمية وإجرائية واضحة المقاس والدلالة وكيفية التشغيل.

أما من حيثية المفهوم، فكنا نطلب مفهوماً إجرائياً قادراً على توسيع مدى القراءة وأفقها. **فاخترنا مفهوم «الرؤية إلى العالم» الذي نزعم أن مجرد تشغيله منظاراً لقراءة المتن الفلسفي ما قبل السقراطي، يفتح لنا مساراً آخر في النظر يغاير مسار النظرة الأرسطية، حيث أن** فهم الفلسفة ما قبل السقراطية بوصفها اشتغالاً نقدياً على الرؤية إلى الوجود، يمنحنا وساعة في الرؤية أفسح مما يمنحه النظر إليها بوصفها مجرد فيزياء بدائية نبشت بأظافرها في تراب الأرض، بحثاً عن الأسطقس المادي الذي تكونت منه أشياء الوجود!

وبذلك **سنقرأ الفلسفة الملطية، بوصفها تأسيساً لأول تفسير فلسفي للوجود في السياق الثقافي الغربي**[2]؛ **أي: تأسيس للرؤية إلى**

---

(١) سنركز في هذا الكتاب على التحليل المعرفي للتفكير الفلسفي الملطي، ولن نتوقف عند الشروط الثقافية والسياسية والاقتصادية التي أدت إلى نشأة هذا التفكير؛ لسببين اثنين؛ أولهما أننا أوضحنا، في كتابنا الأول «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة»، الشرط المجتمعي الذي اكتنف عملية نشأة الفكر الفلسفي الإغريقي. والسبب الثاني وهو الأهم، هو مقتضيات منهجنا الذي يقارب الفكر من خلال مفهوم المعنى الكلي «الرؤية إلى العالم»، حيث نقصد إلى التركيز على المستوى المعرفي، ولن نستحضر من الشروط المجتمعية إلا ما يسهم فعلياً في إيضاح الفكرة.

(٢) بهذا يتضح معنى عنوان هذا الباب «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، حيث لا نقصد بالتأسيس ما يقصده داعية المركزية الأوروبية الذي يحصر التفلسف في نتاج الجنس الآري، إنما نقصد التأسيس الذي حصل داخل السياق الأوروبي. ومعنى ذلك: أن ثمة =

العالم، لا تأسيساً لفيزياء طبيعية محصورة في بيان عناصر المادة الوجودية. كما أن نعتها بالفلسفة الطبيعية في المتون الفلسفية القديمة، لا ينبغي أن يفهم منه المدلول الفيزيائي المادي للفظ الطبيعة؛ لأن لفظ «الفيزيس» في اللسان اليوناني لا يعني الطبيعة فحسب، بل يعني النمو والتكون والظهور. ومن ثم فاللفظ يحيل بدلالته يحيل على مدلول أوسع من أن يختزل في العلة المادية للكون.

وعليه، فمنطلقنا الفرضي هو القول بأن المهمة التي تغيى إنجازها الفيلسوف ما قبل السقراطي كانت إنتاج تفسير استدلالي للوجود. وعندما نشدد على لفظ «استدلالي» فذاك يعني ضمنياً أن هذا الفيلسوف وعى أن مقتضيات إنتاج هذا النوع من التفسير، تتطلب تغييراً في طرائق النظر والتفكير، أكثر من التغيير في محتوياته.

والتقدم إلى إنتاج تفسير استدلالي عقلي للوجود يعكس، في ما سميناه بمرحلة «العلاقة الإدراكية»، لحظة الثقة في أدوات التفكير، والوثوق بإمكاناتها على الإنتاج الدلالي.

وقد بينا خلال **مدخل هذا الكتاب أن التغيير الثقافي مهما كانت وساعته وعمق تأثيره لا يستطيع أن يغير جذرياً في لحظة وجيزة نمط «الرؤية إلى العالم»، بل إن هذه الرؤية أبطأ مادة ثقافية عن اقتبال الصيرورة والخضوع لها. وملحوظتنا هذه، نجد ما صدقها في معطيات الفلسفة الملطية، حيث يثبت لحاظ المقارنة أن فلاسفة ما قبل**

= تأسيسات أخرى خارج هذا السياق، لم تتوفر لها من الشروط الملائمة للتطوير والإمتداد ما توفرت للإغريق. وقد أوضحنا ذلك بإسهاب في الفصل الثاني من كتابنا «في دلالة الفلسفة».

سقراط، لم يبدلوا كثيراً في عناوين المفاهيم الأساسية للفهم الميثولوجي للوجود، بل بدلوا في بعض دلالاتها وأسلوب عرضها، فلم يعد أسلوباً سردياً، كما كان الحال في المتن الميثولوجي، بل صار أسلوباً استدلالياً.

والبدء بالفلسفة الملطية آت من مستلزمات اندراج دراستنا ضمن مبحث التاريخ، حيث كان لا بد من مراعاة الترتيب الزمني، ولذا بدأنا بها؛ لأنها تشكل اللحظة التأسيسية الأولى.

ولفظ «الملطية» نستعمله بمدلولين اثنين متلازمين:

- **أولهما: المدلول الجغرافي** الذي نعني به الانتماء إلى منطقة ميلوتوس (ملطية)[1]، مهد بداية التفلسف الإغريق.
- **وثانيهما: مدلول مذهبي** نقصد به انتهاج طريقة في التفكير مخصوصة، تبدت في النتاج المعرفي لتلك المنطقة.

ومن ثم فالمقصود بالفيلسوف الملطي ذاك الذي ينتمي إلى ملطية، وانتهج طريقة في النظر مخصوصة ومميزة. وبهذا التحديد والحصر، تكون الفلسفة الملطية نتاج الرموز الثلاثة: طاليس، وأنكسيمندر، وأنكسيمنس.

بيد أن الفكر الفلسفي الملطي لا ينحصر ـ بمدلوله المذهبي ـ في هؤلاء الثلاثة بالتحديد، بل سيشهد لاحقاً أتباعاً له، انتهجوا

---

(١) ميلوتوس، تلك المدينة الإغريقية التي شهدت ميلاد التفلسف الأوروبي، يتداول اسمها في الكتابة العربية برسم «ملطية»، لكنني وجدت في أول كتاب عربي أرخ للفلسفة اليونانية؛ أي: كتاب ابن فاتك «مختار الحكم»، رسماً لها بـ«مليطون». ثم في أواخر التواريخ أخذت تكتب برسم «ملطية»، كما هو الحال عند الشهرستاني في «الملل والنحل»، وعند الشهرزوري في «نزهة الأرواح»، وعند ابن العبري في «مختصر تاريخ الدول».

طريقته في النظر إلى الوجود، ونقصد بشكل خاص **هيبو وديوجين الأبولوني**. بيد أننا لن نتناولهما في بحثنا هذا لاعتمادنا الترتيب الزمني كمعيار في التصنيف والإيراد. ولذا نؤجل تناولهما إلى موضعهما من الصيرورة الزمنية لتطور الفكر الإغريقي.

لكن قد يقول القارئ معترضاً، ما دمت قد انتهجت الترتيب الزمني كشرط في التصنيف والإيراد، **فلماذا لم تؤجل أنكسيمنس أيضاً، الذي هو زمنياً لاحق لا سابق لفيثاغور، كما أنه، بحسب شهادة أبولودوروس، لاحق أيضاً لكيزنوفان!**

وجواب ذلك بَيِّنٌ فيما سبق، وهو أننا لا نعتمد الترتيب الزمني وحده في التصنيف والإيراد، بل نعتمد أيضاً معيار وحدة النمط الفكري. ولذا، ففضلاً عن أننا نرفض توقيت أبولودوروس لزمن أنكسيمنس، كما سنبين خلال البحث، فإننا نورده ثالثاً في ترتيب الفلاسفة، لمناغمة أسلوب تفكيره للمطليين السابقين عليه (طاليس وأنكسيمندر)، ونستبعد فيثاغور؛ لأنه اختط لنفسه مساراً في النظر الفلسفي مغاير للطريقة الملطية، التي يرجح أنه كان متواصلاً مع مؤسسها؛ فوجب، من ثم، تناوله في سياق مدرسة ذات نهج خاص يتقاطع مع الطريقة الأورفية، لا مع نهج الطريقة الملطية. ولذا فإيراد أنكسيمنس في هذا الترتيب، لا نقصد منه أنه ثالث فلاسفة ما قبل سقراط من منظور زمني، بل وروده هنا آت من حيثية نمط التفكير.

تلك كانت تسمية مجال بحثنا وتحديد سياجاته الزمنية وأسماء أعلامه.

أما عن مادة البحث، فإننا أشرنا سابقاً إلى أن الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية ضاعت نصوصها ولم يتبق منها سوى أقوال وآراء متفرقة؛ أي: شذرات. ولذا فإن عملنا هذا يدين بالشيء الكثير

للمشروع الدوكسوغرافي المعاصر الذي استجمع تلك الشذرات؛ فهيأ مادة للتأمل والتفكير. مثلما يدين أيضاً لمجمل التأويلات الفلسفة المعاصرة التي فتحت النظر أمام مسارات فهمية جديدة مغايرة للفهم الأرسطي لتلك اللحظة التأسيسية للوعي الغربي.

بيد أننا خلال الاشتغال استشعرنا **أن المحصول الشذري مرتكز ومشكل في آن واحد**:

أما عن كونه **مرتكزاً**؛ **فلأن مقاربتنا لتاريخ الفكر الفلسفي تعتمد أولوية قراءة النص/ المتن، وليس قراءة ما قيل عنه أو ما تراكم فوقه من ركام الفهوم والتأويلات.**

وأما عن كونه **مشكلاً**؛ فذاك **لثلاثة أسباب** على الأقل:

- **أولها**: ندرة ذاك المحصول الشذري.
- **وثانياً**: لكونه مقتطعاً من سياقه المتني.
- **وثالثاً**: لعدم الموثوقية التاريخية لرواته.

لكن على الرغم من ذلك، فهو مرتكز القراءة ومادة اشتغالها؛ لسبب واحد ووحيد هو أننا لا نملك عنه بديلاً.

بيد أن هذا يعني أيضاً وجوب تأسيس موقف منهجي نتخذه منظاراً لقراءة المتن الشذري، وضبط كيفية التعامل معه باحتراس. وأول خطوة في تأسيس ذاك الموقف هو تصنيف المصدر الدوكسوغرافي تصنيفاً واضحاً إلى **نوعين**:

- **مصادر أولى**، لها الأولية في الحجاج والإيراد، لكن دون انتهاج منطقها في التأويل.
- **ومصادر ثوان**، تعاير بالأول وتخضع له من حيث موثوقية الإيراد.

أما المقصود بالمصادر الأولى، فنحد سياجها الزمني في القرن الرابع قبل الميلاد؛ أي: في لحظة ثيوفراسطوس، فيكون كل ما بعدها:

ـ مصادر ثوان؛ أي: كل ما يتلو لحظة ثيوفراسطوس، مما رواه شيشرون، وأيتيوس، وبلوتارك والإسكندر الأفروديسي، وديوجين اللايرسي، وهيبوليت، وبروكلوس وسمبليقيوس... وغيرهم.

ورغم أن أصحاب المصادر الثواني يزعمون الاستناد على نصوص المصادر الأولى، فإن ضياع تلك المصادر يدفعنا إلى الاحتراس من أخذ كل ما يرد عندهم ولو تم عزوه إلى السابقين لهم، ما لم نجد لدى ذلك السابق؛ أي: في المصادر الأولى، ما يسمح بالموزانة والتأكد من صدقية نقلهم عنهم.

ويمكن في هذا التمهيد أن نقدم **أمثلة تبين كيفية إجراء هذا الاحتراس المنهجي**؛ فنقول:

ـ **لن نسلم** ـ مثلاً ـ في تحليلنا لرياضيات طاليس **بكل ما أورده بروكلوس**، رغم أنه يزعم الاستناد على مصدر من المصادر الأولى؛ أي: متن «تاريخ الهندسة» لأوديموس، وذلك لفقدان ذاك المصدر، أولاً: ولأنه تبين لنا من مطالعة شهادة بروكلوس أن هذا الأخير تجاوز متن أوديموس وأدخل المرويات المتناقلة بلا توثيق، وذلك خلال نسبه مبرهنتين اثنتين إلى طاليس بصيغة الرواية، لا بصيغة الإحالة الصريحة على متن أوديموس.

ـ كما **لن نأخذ** بِنَسْبِ **ديوجين اللايرسي** المبرهنة الخامسة إلى طاليس؛ لوجود تناقض في الروايات، حيث أن ديوجين يحيل في هذه النسبة على بامفيلا، بينما ثمة رواية أخرى لأبولودوروس تنسب ذات المبرهنة إلى فيثاغور لا إلى طاليس!

وهذا التناقض بين المصادر يبرر هذا الاحتراس المنهجي، ولذا سنحرص على استحضار تلك الروايات وقراءتها نقدياً للخلوص إلى موقف أكثر انضباطاً.

ثم إن هذه الطريقة المحترسة في معاملة المصادر الثواني، لا تعني أننا سنأخذ المصادر الأولى بثقة وتسليم. بل بينا خلال الباب الأول، أن هذه المصادر ذاتها هي نتاج خاضع للنمط التأويلي الأرسطي، حيث أثبتنا في فصل «الفلسفة ما قبل السقراطية» ضمن باب «المفهوم والمنهج والإشكال»، تبعية ثيوفراسطوس للتأويل الأرسطي. لذا لا تعني أولية المصادر الأولى أننا سنغترف، بلا حس نقدي، كل ما فيها من فهوم وتأويلات، بل لا بد لنا من وضع موقف منهجي آخر إزاء هذا الفهم المحايث لتلك المصادر. وهو **موقف سميناه بـ«المضاعفة الرياضية للماقبل»**، والذي يقضي بوجوب إجراء لحاظ خاص على مفاهيم وأفكار هذه اللحظة التأسيسية، لحاظ يصلها بما سبقها؛ أي: بالإطار الثقافي الديني.

لكن هذا لا يعني تجاوز تلك المصادر أو تجاهلها؛ لأنه إذا فعلنا ذلك سندلف إلى أرض يباب، حيث لا مصدر لنا غيرها. بل يعني التأمل جيداً في منطوقها ومقارنته والبحث عما يخلخل نمطيتها في التأويل من داخلها.

ويمكن في هذا التمهيد أن نقدم **أمثلة** تبين **كيفية إجراء هذا اللحاظ المنهجي**؛ فنقول:

من داخل متن أرسطو ذاته سننتقد الفهم الأرسطي لفلسفة طاليس، حيث سنؤكد أنه تأويل مختزل، اقتصر على بعدين اثنين من الأبعاد الثلاثة لتلك الفلسفة. وإجراء النقد من داخل المتن، نؤسسه على النظر بين تلافيفه، واستخراج ما يفيد المغايرة وخدش النمطية وأحادية التأويل، ومثال ذلك أن مرتكزنا في بناء فهم فلسفة طاليس من المتن الأرسطي، لن يقتصر على استحضار مفهوم مبدئية الماء الوارد في مقالة الألف في متن «الميتافيزيقا»، وتجاهل علاقته

المفترضة بالأوقيانوس الوارد ضمن المتن ذاته، رغم أن أرسطو جاء به بصيغة الرواية الواردة مورد الشك.

كما سنأخذ بتوسع مفهوم النفس كقوة محركة الوارد ضمن متن أرسطو «النفس» ونرتكز عليه لنقد تأويله الذي نفى إدراك العلة الفاعلة من الفلسفة الملطية، حيث زعم أنه لم تبدأ لحظة إدراكها إلا مع أنكساغور وأمباذوقليس.

ثم نأخذ من أرسطو ما نسبه إلى طاليس من أن «النفس تحايث العالم»، لكننا لن نختزل مدلولها بالطريقة الأرسطية بل سنتخذها مدخلاً لإعادة قراءة مدلول الماء نفسه كمبدأ محايث بالنفس، فيصير مبدأ مزدوج التركيب والطبيعة لا أحاديها... وهذا وذاك إيضاح لطريقة اشتغالنا على المصادر الأولى، حيث لن نخضع لنمطها في التأويل؛ لأنه تبين لنا أنه نمط اجتزائي غير مستوعب. وهذا ما سيلزمنا بالوقوف لنقده، مثلما سننتقد من انتهجه، وكمثال على ذلك سنتناول بالنقد تأويل جون برنت Burnet، بوصفه أشهر نموذج معاصر للقراءة التجزيئية المادية، التي ندعو إلى تجاوزها.

هذا عن كيفية تعاملنا مع المصادر ومحتواها التأويلي، أما عن اللحاظ المنهجي الذي سميناه بـ«المضاعفة الرياضية للـ«ما قبل»، فنعني به أن اتجاه تفكيرنا في الفلسفة الملطية، خاصة، والفلسفة ما قبل السقراطية عامة، هو اتجاه نحو قراءتها كتفكير موصل بالإشكالية المعرفية الدينية. وليس كما تزعم الكتابات الفلسفية التأريخية التي تناولت هذه اللحظة وكأنها مفصولة عن اللحظة الميثولوجية.

ودليلنا على ذلك، هو أن الإطار الفكري الذي كان الفلاسفة الأوائل يتحركون فيه، في لحظة البدء تلك كان إطاراً دينياً وليس إطاراً فلسفياً، حيث **أن ما يتناساه هؤلاء المؤرخون هو أن الإطار**

الفلسفي لم يكن ـ خاصة في لحظة البدء تلك ـ قد وجد واستوى بمفاهيمه وأدواته في النظر ليكون مكتفياً بذاته.

وإن كان اكتفاء التفلسف عن الفهم الديني أبعد ما يكون عن التحصيل. ذلك لأن العلاقة مع المفاهيم والتصورات الدينية كانت دوما حاضرة وفاعلة. ومن ثم فالأطروحة التي نتبناها في تحليل تاريخ الفكر الفلسفي مغايرة للأطروحة «العلمانية» التي اشتغل بها أمثال جومبرز Gomperz وبرنت وغيرهما كثير.

و«المضاعفة الرياضية للـ«ما قبل» تقتضي فصل المستوى الدلالي لمفاهيم الفكر ما قبل السقراطي عن المعجم الفلسفي الأرسطي. وبهذا نحقق ما سنسميه بإنجاز **مقاربة مفاهيمية تداولية لا دلالية.**

ومثال إعمالنا لمنهج المضاعفة الرياضية للماقبل الموصول **بالمقاربة التداولية**، هو:

أننا **لن نقرأ المبدأ الوجودي لطاليس (الماء) بدلالة فيزيقية مادية، بل بدلالة دينية.** وسيكون من بين مرتكزات إسناد هذه القراءة هو تلك الإشارة إلى **صلته بمفهوم الأوقيانوس التي شكك فيها أرسطو.** وعبر هذه الإشارة سنحفر في الدلالات التي ارتبطت بمفهوم الماء على نحو يحقق المقاربة المفاهيمية التداولية لا المعجمية.

ولن نقرأ المبدأ الوجودي لأنكسيمندر؛ أي: الأبيرون، بمدلوله كهيولى؛ أي: بمنظار القراءة المادية، بل بمدلول ديني ينظر في علاقته بمفهوم «الخاوس» الميثولوجي من جهة، مع الحرص على ضبط خصوصيته الدلالية من خلال الاشتغال على فهم التفسير الأنكسيمندري لكيفية صدور الكون من الأبيرون. وسيكون معتمدنا في ذلك هو تحليل النص الأرسطي والتدقيق في عبارته، **مع**

الاستعانة بالترجمة العربية لكتاب «السماع الطبيعي» لإسحاق بن حنين، والتأمل في دلالة استعمال هذا المترجم العربي القديم **للفظ النفض بدل لفظ الانفصال** لوصف عملية التكوين الأنطولوجي.

ولن نقرأ المبدأ الوجودي لأنكسيمنس؛ أي: الهواء، بمدلوله المحصور في تلك المادة التي نستنشقها، بل بمنظار المقاربة الروحية للمفاهيم، سنقرأ فيها بعداً ثيولوجياً مغايراً للتأويل الأرسطي. وسيكون مستندنا في هذه القراءة المغايرة هو الارتكاز على ثلاث شذرات واحدة **لثيوفراسطوس** والثانية **لهيبوليت والثالثة لشيشرون.**

غير أننا ندرك أن مجرد تجهيز أداوت المنهج لا يعني بالضرورة الارتياح إلى تشغيلها دون حذر إبستيمولوجي، بل **لا بد أن نستشعر الاحتراس من المنهج لأنه ليس مجرد أداة مطواعة للاستعمال، بل طريقة في توجيه النظر والفكر**. ومن ثم ندرك أن استعمالنا للأداة المنهجية، **قد ينقلب على وعينا فيصير مفعولاً بالمنهج لا فاعلاً به؛ أي: مقاداً بالمنهجية لا مستعملاً إياها**. خاصة وأن طبيعة الموضوع الذي سنتعامل معه في ما يتلو من سطور؛ أي: الفلسفة ما قبل السقراطية، لا وجود له إلا في صيغة شذرية. **والمعنى الثاوي داخلها تلك الأقاويل والنصوص المجتزأة، ليس من قبيل الفِكَرِ العادية التي يمكن حسم مسألة تأويلها بسهولة.**

الفصل الأول

طـــاليـــس

تقديم

في البدء كان السؤال...

وفي البدء كان الماء أيضاً!

كذا أبدأ رواية الفلسفة اليونانية...

وفي القول بأن السؤال مبتدأ الفلسفة، إشارة إلى أهمية الاستفهام الأنطولوجي الديني في نشأة التفكير الفلسفي.

وفي كون الماء بداية، إشارة إلى ذاك العنصر الأولي، أو بالتعبير الإغريقي ذاك «الأسطقس»، الذي وضعه مؤسس الفلسفة اليونانية مبدأ لتفسير الأنطولوجيا.

لذا إذا قلنا:

بالماء بدأت الأنطولوجيا حسب طاليس؛ وَجَبَ أن نسارع إلى القول أيضا: بالماء بدأت أنطولوجيا الفلسفة الإغريقية ذاتها! وأقصد بذلك أن الفلسفة اليونانية ما كانت لتنشأ دون تمدد الإغريق على جغرافية مائية؛ سمحت لهم بتطوير الملاحة التجارية، والتواصل مع حكمة الشرق، والتعرف على معتقداته ومعارفه، والاستفادة من نتاجه المعرفي.

وبهذا يؤدي الماء في المسألة التي نبحثها هنا؛ أي: إيضاح العملية التاريخية لنشأة الفكر الفلسفي، وظيفية مزدوجة. فهو من جهة يحيل على الـ«أسطقس»؛ أي: الجوهر الأول الذي يفسر مبدأ الوجود عند طاليس. ومن جهة ثانية، نريد به ما سمح بوجود أنطولوجيا أخرى من نوع نظري؛ أي: ذاك الوجود المعرفي المتمثل في الفلسفة اليونانية، بدءا من لحظة نشأتها وامتداداً عبر مسار تطورها وتشكيلها في اللحظة ما قبل السقراطية.

وفي هذا الاستحضار المزدوج لدلالة الماء، نستحضر نظرية الوصل التي قدمناها في كتابنا الأول ضد نظرية الفصل الصادرة عن عقدة التمركز الأوروبي التي تسعى إلى جعل النتاج الفلسفي الإغريقي محصولاً معرفياً ولد من فراغ.

ثم إن توكيد أهمية الماء، ليس فقط كأسطقس مفسر للأنطولوجيا بوصفها وجوداً، بل أيضاً بمفهومه كعنصر فيزيقي أسهم في تأسيس علاقة المثاقفة بين الإغريق والشرق، يضعنا أمام مطلب إيضاح علاقة الرؤية المعرفية لطاليس بأنساق المعتقدات والمعارف السابقة عليه. ومن ثم يصبح من اللازم منهجيا، أن نؤسس بحثنا في فكر طاليس على هذه الوظيفية المزدوجة التي يؤديها الماء؛ أي: وظيفة تفسير البدء الفلسفي، ووظيفية تفسير البدء الكوني.

أما عن الماء كبدء كوني، فهو ما سنتناوله في تحليلنا لنظرية الأسطقس كأصل أنطولوجي (أي: «أرخي» بالتعبير الفلسفي الإغريقي)؛ أعني: ذاك المبدأ الذي استهلت به فلسفة اليونان مسارها النظري، ووضعته كأداة مفهومية وتفسيرية لبدء العالم.

وهنا لا بد من إمعان التفكير في السؤال:

لماذا كان الماء أول عنصر اختارته الفلسفة، في لحظة بدئها، لتفسير الوجود؟

هل ينبغي أن نقرأ هذا الاختيار على ضوء الدلالة الميثولوجية الدينية للفظ «الأوقيانوس» مثلاً؟ أم يجب أن نأخذ بالتأويل الأرسطي[1] الذي لم يرتح لهذا الربط بين الماء كأسطقس ومفهوم الأوقيانوس؛ فنتناول الماء وفق فهم الأرسطية له؛ أي: بمدلوله «الفيزيقي» المادي فقط؟

سننتهج في تحديدنا لدلالة الأسطقس، منهج المضاعفة الرياضية للـ«ما قبل»؛ فنتجاوز التأويل الأرسطي، إلى استحضار المعجم الديني الذي نرى فيه إمكانية دلالية أفضل لتفهيم طبيعة الأسطقس الطاليسي. وهذا مقتضى منهجيتنا التي سلف أن بَيَّنَاهَا؛ أي: تلك التي تقضي بالاعتماد على أولية دلالة المفهوم في السياق التداولي، لا الاقتصار على دلالته في السياق المعجمي أو الفلسفي الذي لن يتبلور إلا لاحقا، حيث نرى أن مؤرخ الفلسفة يسكنه ظن خاطئ، إذ يتناسى دلالة لحظة النشأة، فيحسب أن طاليس كان في نظر نفسه فيلسوفاً، وينسى أن الفلسفة لم تكن، لا من حيث هي لفظ ولا من حيث هي منظومة معرفية قد وجدت وقتئذ، حتى يعي هذا الفيلسوف الأول أناه المعرفي، في تمايز تام مع إطار الفكر الذي كان سائداً، الذي كان من ناحية الرؤية إلى الوجود إطاراً دينياً.

وهنا نؤكد أن قراءة تاريخ الفكر ومقاربة مفاهيمه، لا ينبغي أن

---

(١) المقطع الذي يقارن فيه أرسطو بين دلالة الماء عند طاليس ومفهوم الأوقيانوس نجده في كتاب الميتافيزقا، ونصه يفيد ما قلناه في المتن أعلاه؛ أي: أن الموقف الأرسطي لا يرتاح لهذا التقريب، حيث يختم أرسطو بالقول: «إننا نشك في ذلك».
Métaphysique, A, III, 983 b 6.

تكون من مدخل دلالي، بل من مدخل تداولي. وهذا هو مقتضى قولنا الثاني بأولية الماء كبدء لهذه الأنطولوجيا النظرية ذاتها؛ أي: توكيد نظرية الوصل، بما تعنيه من استدعاء المعتقد الديني الشرقي والميثولوجيا الإغريقية التي يحتل فيهما الماء موقع الأولوية في نظرية البدء الكوني.

ومن ثم يصح أن نقول إن طاليس الذي بدأت به، وبفضله، الفلسفة الإغريقية يلتقي عنده الماء بمعنييه الاثنين:

ـ الماء كأداة تواصل مع الشرق، ومن ثم كمؤسس لبدء الأنطولوجيا الفلسفية؛ أي الماء بمدلوله الفيزيقي الذي احتمل الإنسان اليوناني ونقله، وسهل تواصله مع حضارات الشرق القديمة؛ فأوصله إلى مخازنها الفكرية لينهل منها ويتعلم.

ـ والماء كأسطقس، و«أرخي»؛ أي: كـ«عنصر أول» وأصل مفسر لبدء الأنطولوجيا الكونية.

لكن النظر في المرويات والنزر القليل من الأقوال المنسوبة إلى طاليس، يدفع الباحث/المؤرخ إلى مواجهة نوعين من الإشكالات هما:

ـ **إشكال التوثيق**.

ـ **وإشكال التأويل**.

ونريد **بالنوع الأول**: أن المرويات الفلسفية مفتقرة إلى سند متصل. ومن ثم لا بد من بناء منهج لتحليلها وضبط طريقة نقدها.

ونريد **بالنوع الثاني**؛ أي: إشكال التأويل: أن الآراء الفلسفية المنسوبة إلى طاليس، ليست فقط قليلة جداً، بل هي أكثر من ذلك نراها قد خضعت لقراءة تجزيئية، أغفلت البعد الروحي في مقولاته، فاستوت مفاهيمه ومبادئه بوصفها دالة على نظرة مادية إلى الوجود.

الأمر الذي يطرح علينا مسؤولية استجماع ملامح التفكير الفلسفي لطاليس، وإعادة بناء دلالتها وفهمها في ترابطها وتكاملها، لا تناولها أجزاء وتفاريق.

لكن إنجاز تلك المهمة المعرفية معترض بإشكالات عديدة؛ إذ:

كيف السبيل إلى إعادة بناء فلسفة طاليس وتصحيح طريقة ترسيم صورته، والحال أن ما يروى وينسب إليه مدخول بالشك وافتراض النحل؟

وكيف يمكن أن نميز في الصورة المرسومة لطاليس، بين ما هو من صميم الواقع وبين ما هو من فعل المخيال المأخوذ بجذوة أسطرة شخوص التاريخ؟

لا شك أن إنجاز الفصل بين الواقع والمخيال في المسرود التاريخي القديم ليس مهمة سهلة. وفي حالتنا هذه، نستشعر صعوبته البالغة؛ نظراً للمسافة الزمنية التي تفصل زمن طاليس عن **هيرودوت الذي يعد كتابه «التاريخ» «أول»**(١) **نص أورد شيئاً من سيرته**. فمعلوم أن الفاصل الزمني بين «أب الفلسفة» و«أب التاريخ»(٢)، هو ـ بالتحديد التقريبي لتوقيت وفاة طاليس وتوقيت ميلاد هيرودوت ـ لا

(١) إذا أخذنا برواية هيميريوس Himérios يمكن أن نقول: إن ثمة ذكراً لطاليس في نص شعري، أقدم من متن هيرودوت، وهو نص للشاعر ألسي Alcée، الذي كان معاصراً لطاليس. لكن ذكر طاليس عند ألسي ليس في مأمن من التشكيك؛ لأن سياق الإيراد جاء أيضاً مرفقاً بإيراد اسمي بندار وأناكريون، الأمر الذي يفيد أن النص داخله النحل والزيادة. انظر:

Gérard JOURNEE "Rien ne saurait naître de rien", L'émergence du problème de l'être dans la philosophie préplatonicienne. Universit éCharles DE Gaulle-LILLE3. 2007, p220.

(٢) نقصد بأب الفلسفة طاليس، أما تعبير «أب التاريخ» فهي تسمية يحتمل أن يكون شيشرون أول من استعملها لنعت وتقريظ هيرودوت.

يقل عن ثمانية وسبعين عاماً. ثم إن شهادة هيرودوت مهما كانت قيمتها من جهة كونها الأقدم والأقرب زمناً إلى طاليس، فإنها من حيثية التأريخ للفكر تظل محدودة القيمة؛ لأنها في أصلها شهادة عن السيرة لا عن الفكر، ومن ثم فهي لن تفيدنا كثيراً في ترسيم ملامح الرؤية الفلسفية لطاليس.

وهذا هو أيضاً النقص الملحوظ في ما تناقل عن مختلف كتاب السِّيَرِ، وأقصد به التركيز على سرد حكايا السيرة والإقلال من إيراد الشذرات والأقوال الدالة على الموقف الفكري؛ ومن ثم فهي مرويات ضامرة القيمة من وجهة النظر الحافز لكتابنا هذا؛ أي: النظر المنشغل بمسار الفكرة الفلسفية، لا بسيرة قائلها.

والمرجع الذي توسع شيئاً ما في ذكر طاليس، بالمزاوجة بين لحظات السيرة ومنتوج الفكر، هو «سير مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم» لديوجين اللايرسي؛ غير أن هذا المرجع لا يصرح بمصدره في إيراد الأقوال التي ينسبها إلى طاليس؛ كما لا نجد لأكثر ما يورده ما يقوي صدقيته في المتنين الأفلاطوني والأرسطي، ولا في المتبقى من المتن الدوكسوغرافي لثيوفراسطوس.

أما المتن الفلسفي الأكثر هيمنة في تاريخ التأويل الفلسفي الدارس لفكر طاليس فهو المتن الأرسطي. غير أن مشكلته، تتمثل فيما سبق أن بيناه من قبل، **وهو إخضاع فلسفة طاليس ـ وفلسفات ما قبل سقراط عامة ـ للمنظور التأريخي القائم على محورية مفهوم العلة؛ مما جعل الصورة المعرفية لطاليس تحضر بقلم أرسطو جد موجزة ومختزلة، بل لعلنا نقول إنها ترد منقوصة ومحرفة**[1]. كما أن

(١) سنبين أن النص الأرسطي ذاته يمكن أن يفتح التأويل على قراءة مغايرة لفلسفة طاليس، =

هذا ما يلحظ على طريقة الاقتطاع التي نهجها تلميذه ثيوفراسطوس في متنه الدوكسوغرافي.

وقبل أرسطو وثيوفراسطوس، نجد في المحاورات الأفلاطونية بعض الإشارات، نلحظ عليها ملاحظتين اثنتين:

أولاً: أنها بسبب قلتها، لا تكفي لتكوين صورة كلية عن الإسهام المعرفي لطاليس.

وثانياً: أن بعض هذه الإشارات (أقصد تحديداً تلك الواردة في كتاب «القوانين»)، سنعتمدها رغم أن أفلاطون لم يورد فيها اسم طاليس، بل عَبَّرَ عما نرى صحة عزوه إليه، رغم كونه لم ينسبه إليه بالاسم. وبناء على ذلك، سنتوسع في الإيراد من المتن الأفلاطوني ـ وإن على سبيل الاستئناس لا الجزم بكون الوارد قولاً طاليسياً ـ ونقصد تحديداً: محاورات «القوانين»، و«طيماوس»، و«كراتيلوس» و«دفاع سقراط»، و«الجمهورية»؛ حيث نلقى مجموعة من الفِكَرِ غير منسوبة لطاليس، لكنها نراها تحمل بصمة طاليسية تبرر إيرادنا لها.

وعود إلى ما سبق، نقول: سواء تحدثنا عن السيرة أو عن الفكرة، لا بد أن نحتاط كثيراً من المتن التاريخي القديم، ونستشعر تجاه ما يقدمه من معطيات وتأويلات، شعور الحذر المعرفي (الإبستيمولوجي) الواجب استشعاره من قبل كل مؤرخ، حتى لا يقع في الثقة العمياء في المرويات، فيظن باستناده عليها أنه يروي

= وشرط إنجاز ذلك هو الانتقال من كتاب «الألف» من متن «الميتافيزيقا»، الذي يزعم بأن منتهى النظر الفلسفي عند الطبيعيين ـ باستثناء أنكساغور وأمبادوقليس ـ هو مبدا العلة المادية، إلى متن «النفس»، حيث أورد أرسطو أطروحة تفيد أن طاليس قال بالنفس كقوة محركة. صحيح أن أرسطو لم يتبن هذا الرأي، لكن كما أسلفت القول يمكن من داخل متنه بناء تأويل مغاير. وهو التأويل الذي سنذهب في نحوه، ونبرهن على صدقيته.

الواقعة، بينما هو خاضع لشواهد زائفة لا تروي، بل تبني وتحول التاريخ وفق مقاييسها الخاصة، التي قد تكون مضمرة في لاوعي السارد، أو مقصودة وموجهة لفعله التأريخي ذاته.

ولذا لا بد عند كل معطى، أن نبحث عن السند المنهجي الذي يرتقي بأحكامنا من مستوى القول المرسل، إلى مستوى القول العلمي المسنود استدلالياً، على نحو يجعله يمتلك «احتمال» الصواب أكثر من غيره.

وفيما يخص المرويات الفكرية، يمكن أن نقول بلحاظ تركيبي:

إن الآراء الفلسفية المنسوبة إلى طاليس تستبطن **ثلاثة أبعاد** (كما سنبين لاحقاً)، غير أن التأريخ الفلسفي، بدءاً من أرسطو، لم يركز إلا على بعد واحد، فأنتج قراءة اختزالية؛ ومن ثم فالمهمة التي سنسعى إلى إنجازها هي تأسيس قراءة مستوعبة لتلك الأبعاد الثلاثة.

وبهذا المهاد تستوي أمامنا **مسألتان ومطلبان**:

أولاً: مسألة خضوع شخصية طاليس لفعل المخيال التاريخي، ومن ثم يكون مطلب البحث إزاءها، هو التحليل النقدي للمرويات التاريخية التي تحكي سيرته.

ثانياً: مسألة ندرة الآراء والأقوال الفلسفية المنسوبة إليه، وخضوعها لتأويل تحريفي اجتزائي من قبل أرسطو وتابعيه؛ ومن ثم يكون المطلب الذي نسعى إلى إنجازه هو إنتاج قراءة بديلة تتميز بالاستيعاب والتكامل لا بالاجتزاء والنقص.

ولإنجاز ما سبق ننظم قولنا في طاليس، وفق **معابر ثلاثة** نراها تقربنا إلى فهم مشروعه المعرفي؛ نسمي أولها بـ«هوامش حول طاليس»[1]،

---

(١) نعتنا لهذا المعبر بـ«الهامش»، مقصود؛ لأن الأهم في نظرنا عند تحليل فلسفة فيلسوف =

سندرس فيه ملامح الصورة المروية التي يمثل بها في تاريخ الفكر.

لكن مهما كانت قيمة تلك الملامح، فهي عندنا مجرد هامش، لا ينبغي أن نأخذ منها إلا ما يفيد في تأسيس النظر إلى المحتوى المعرفي الذي ينسب إلى رائد النظر الفلسفي الإغريقي.

ومهمتنا في هذا المعبر تتحدد في محاولة تخليص الصورة من فعل المخيال.

وأما المعبر الثاني، فنعنونه بـ«**شذرات عن طاليس**»، ونقصد به استحضار ما تبقى من الأقوال والرؤى التي تنسب إليه؛ مع وجوب الاحتراس من الدوكسوغرافيا، بسبب كونها اشتغلت بتقنية اجتزاء القول الشذري، فضلاً عن إخضاعه للتأويل الأرسطي. ونظراً لهذا الاحتراس قلنا «شذرات عن طاليس» ولم نعنون بـ«شذرات طاليس».

وأما المعبر الثالث، فهو عندنا بيت القصيد؛ أي: «فلسفة طاليس»، الذي سنتزود لسلوكه من المرجع الشذري السابق إيراده، فننتقل منه إلى تحليل الركام التأويلي الشائع، مع نقده وتجاوزه بتشغيل ما سميناه في مدخلنا المنهجي بوجوب المضاعفة الرياضية للماقبل؛ أي: تحليل البنية المفاهيمية لفلسفة طاليس من خلال المعجم الميثولوجي الديني الذي نشأت في حضنه، لا من خلال المعجم الفلسفي الأرسطي الذي لم يتبلور إلا في زمن لاحق لها، يجاوزها بقرن ونصف! وذلك بقصد **تأسيس قراءة «تداولية»** مستوعبة غير مختزلة، وموصولة بسابقها لا مقطوعة الرباط به.

= ما هو المحتوى المعرفي، بما يتضمنه من إشكالات وأطاريح ومفاهيم ومسالك منهجية مؤسسة للنظر وموجهة للعملية الفكرية... أما الإيغال في سرد حياته، فليس بالأمر الذي ينبغي إمعان النظر فيه؛ لأننا لا نقصد إلى حكي سير الذوات، بل نبتغي حكي اختلاجات العقل الفلسفي، وتحليل منتجه المعرفي؛ ومن ثم يصدق لفظ الهامش على هذا المعبر الأولي.

ـ ١ ـ

هوامش حول طاليس

ولد طاليس[١] بملطية في القرن السادس قبل الميلاد في العام

---

(١) في تحديد نسب طاليس، يقول هيرودوت في «تاريخه» في معرض الحديث عن الدور الاستشاري السياسي الذي قام به هذا الفيلسوف: «قبل أن تسقط ملطية، فإن طاليس، الذي كان أجداده من فينيقيا، كان قد قدم فكرة مهمة وهي إقامة «ثيوس» Téos في وسط أيونيا يكون مجلساً استشارياً لكل اليونان».
ويحدد ديوجين نسب طاليس، مستنداً على ديموقريطس ودريس Duris، بكونه ابن إكساميوس وكليوبولين، من أصل فينيقي، يعود أصله ـ حسب أفلاطون ـ إلى أجينور وقدموس؛ فهو إذن من أصل فينيقي لا إغريقي.
لكن ثمة إشارة أخرى لم يعتمدها المؤرخون، بسبب ضعف وثاقتها، وهي أن طاليس من نسب ملطي؛ لأن أغلب الإشارات (هيرودوت، أفلاطون...)، تؤكد أنه من أصل أجنبي عن ملطية. غير أن بعض المؤرخين، ومنهم المؤرخ المعاصر جون برنت يذهب إلى الأخذ بالرواية الثانية رغم ضعفها. وكأنه استثقل أن يكون مؤسس الفلسفة اليونانية والغربية رجل شرقي الأصل. وبالنظر إلى التعليل العليل الذي اعتمده لترجيحها، لا نرى فيه سوى رغبة في نفي الأصل الفينيقي الشرقي لطاليس، لا بحثاً مقتدراً على نفيه. وفرق بين مجرد الرغبة وتوكيدها بالبحث، حيث منتهى ما وصله في إسناد موقفه هو قوله: «في كل الأحوال إن إسم إكساماس الذي يحلمه أبوه لا يؤكد أنه كان سامياً».
John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p39.
وفي إيرادنا للنسب العرقي لا نقصد أن نبني عليه تاريخ الفكر، فلا يعنينا كثيراً أو قليلاً طبيعة الدم الذي يجري في عروق طاليس، بقدر ما يهمنا طبيعة التفكير الذي يختلج =

الأول من الأولمبياد الخامسة والثلاثين ـ أي عام ٦٤٠ ـ ٦٣٩ق.م ـ، إذا أخذنا برواية أبولودوروس، التي يوردها ديوجين اللايرسي، أو ولد في العام الثاني من تلك الأولمبياد حسب رواية أوسيبوس، أو حوالي (٦٢٤ق.م) ـ أي في الأولمبياد التاسعة والثلاثين ـ وفق ما ذهب إليه هيرمان ديلز. وتوفي بها حوالي (٥٦٢ق.م)، تبعاً لرواية أبولودوروس، أو توفي حوالي (٥٤٨ق.م)، في الأولمبياد الثامنة والخمسين تبعاً لرواية سوسيكراط...[1].

= بدواخله النفسية والعقلية. لكن هذا الإيراد هنا مقصود لأمر آخر، وهو الرد على تلك القراءات العرقية القاصرة التي قاربت تاريخ الفكر البشري وفق أنماط الأعراق، مع اعتماد التفاضل بينها. وقد رددنا بتوسع على هذه النظرية في كتابنا الأول (في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة: نقد التمركز الأوروبي»)؛ فلينظر للاستزادة.

(١) يستحضر ديوجين اللايرسي من أبولودروس إشارته إلى أن طاليس ولد خلال الألعاب الأولمبية الخامسة والثلاثين (أي: حوالي ٦٤٠ق.م) ومات عام (٥٦٢ق.م)؛ بسبب العطش وهو يشاهد مباراة رياضية!أي أنه عاش خمساً وسبعين عاماً. لكنه أيضاً يستحضر من سوسيكراط Sosicrate الذي يشير إلى أن طاليس عاش تسعين عاماً، حيث يقول: بأنه توفي في بداية الألعاب الأولمبية الثامنة والخمسين؛ (أي: حوالي ٥٤٨ق.م). لكن غالبية المؤرخين المعاصرين سيتأثرون بهيرمان ديلز الذي يأخذ بتاريخ آخر هو الألعاب الأولمبية التاسعة والثلاثين؛ فيتخذ عام (٦٢٤ق.م) كسنة لميلاد طاليس؛ أي: بفارق يساوي ستة عشر عاماً بالمقارنة مع التأريخ الذي يقدمه أبولودروس. صحيح أن لهيرمان ديلز سلطة معنوية كبيرة في الدراسات المعاصرة للمرحلة ما قبل السقراطية، كما يقول ديرك كوبري:
Dirk L. Couprie, How Thales Was Able to "Predict" a Solar Eclipse without the Help of Alleged MesopotamianWisdom, Early Science and Medicine, Vol. 9, No 4. (2004), p330.
لكننا نعتقد أن سلطة ديلز ليست كافية هنا لحسم هذا الخلاف، لذا نعتقد أنه لا يمكن الحسم، لا بتوقيت ديلز ولا بتقويم أبولودروس؛ لأن الأمر هنا من قبيل الخلافيات التي يحسن الاحتراس من الجزم والتوكيد في شأن أطروحة من اطاريحها. هذا رغم أن اليونان كان لديهم مؤشر زمني للتأريخ لا يخلو من بعض الدقة. وأقصد به مواسم الألعاب الأولمبية. فبالرجوع إلى النصوص التاريخية القديمة ستلاحظ أنها تتخذ من حدث هذه الألعاب مؤشراً لضبط الصيرورة الزمنية. بيد أن الفاصل بين موسم وآخر من الألعاب الأولمبية هو أربع سنوات، ومن ثم يصعب تحديد زمان ميلاد ووفاة الأعلام القدماء بدقة. هذا وإن كان اختلاف توقيت الميلاد أمراً مبرراً؛ لأنه لا يكون للمولود =

وَيَمْثُلُ طاليس في تاريخ الفكر الإغريقي بوصفه أحد الحكماء السبعة. وأقدم ما بين أيدينا من نصوص تذكرهم ـ فضلا عن إشارات في الموسوعة التاريخية لهيرودوت ـ هو قول أفلاطون في محاورته «بروتاغوراس»:

«ومن هؤلاء طاليس من ملطية، وبتاكوس من ميتيلين، وبياس من بربين، وسولون مواطننا[1]، وكليوبولوس من لندوس، وميسون من خينة، وخيلون من إسبرطة الذي يعد سابع هؤلاء»[2].

= عند ميلاده شهرة تستوجب انتباه الناس والمؤرخين إليه؛ بينما الاختلاف في توقيت الوفاة أمر يمكن استغرابه إلى حد ما؛ لأن شخصية العَلَم تكون عندئذ قد ذاع صيتها ولم تعد نكرة بين الناس، فيتم بلا شك الانتباه إلى حدث وفاته وتناقله. ومن هنا نفهم لماذا عنون المؤرخ العربي القاضي ابن خلكان كتابه بـ«وفيات الأعيان» لا بـ«ميلاد الأعيان»؛ لأن وفياتهم أضبط من توقيت ميلادهم.

أما عن سبب الوفاة، فإذا كان ديوجين اللايرسي أورد من أبولودروس إشارته إلى أن طاليس مات عطشاً وهو يشاهد مباراة رياضية (لاحظ تناسب سبب الموت (العطش/ الحاجة إلى الماء) مع طبيعة المبدأ/الأصل (الماء) في فلسفته)؛ فإنه خلال حديثه عن أنكسيمنس يورد رسالة منسوبة إلى هذا الأخير أرسلها إلى الفيلسوف فيثاغور تنسب سبب موت طاليس إلى سقطته بسبب اهتمامه بالفلك! يقول فيها: «طاليس ابن اكساميوس لم يكن له في أواخر أيامه نهاية سعيدة، فقد خرج في إحدى الليالي كعادته لكي يتأمل النجوم فسقط في هوة سحيقة، فكان ذلك نهاية علم الفلك الملطي. نحن ـ تلامذته ـ نتذكر هذا الرجل العظيم، وكذا يتذكره أبناؤنا وتلامذتنا، نأخذ مذهبه من أجل توجيهنا. ينبغي لعلمنا أن يكون كله مؤسساً على طاليس».

Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,ed Lefèvre, Paris 1840,p56.

ونرى كلا التفسيرين لا يخلو مهارة التخييل الروائي. فالأول ينسب الوفاة إلى العطش، (الاحتياج إلى الماء)، والثاني ينسبه إلى الاهتمام بالفلك.

هذا فضلاً عن أن الرسالة المنسوبة إلى أنكسيمنس رسالة منحولة، لا يملك ديوجين اللايرسي سنداً يمكن به أن نثق في مجرد إيراده لها.

(١) سولون أثيني مثل أفلاطون، لذا قال عنه «مواطننا».

(٢) أفلاطون، بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٤.

ثم تتالى ذكرهم من بعد أفلاطون عند الفلاسفة والمؤرخين. **لكن الناظر في هذا المروي التاريخي سيلحظ أن هؤلاء السبعة لم يكونوا، في الحقيقة، سبعة بهذا التعداد والحصر؛ حيث أن النظر في التصانيف التاريخية القديمة التي تحدثت عنهم، يكشف أن كل منطقة يونانية كانت تُعدد سبعة حكماء على نحو مختلف قليلاً، أو كثيراً، عما تعدده وتذكره منطقة أخرى.** هذا مع أنها «كلها» تورد طاليس، على اختلاف ترتيب وروده، حيث أن قائمة هيرميب ـ مثلاً ـ تبدأ بصولون لا بطاليس، وقائمة هيبوبوط Hippobote تضع في مبتدأ التصنيف «أورفي» متبوعاً بـ«لينوس»، وسولون، وبيريانذر، وأناخرسيس، وكليوبول، وميسون، ثم تورد طاليس في المرتبة السابعة... وإذا استثنينا هذا المشترك؛ أي: حضور طاليس في كل القوائم،على اختلاف ترتيبه فيها، واستثنينا أيضاً ثلاثة أسماء أخرى هي بيتاكوس، وبياس، وسولون، فإن بقية الأسماء نراها تحضر هنا وتغيب هناك؛ كما تنضاف إليها تسميات «حكماء» آخرين؛ فتتغاير القوائم وتتباين. وهكذا يختلف إحصاء ديمتريوس، مثلاً، عن إحصاء هيرميب الذي يصل تعداده للحكماء إلى سبعة عشر نفراً لا سبعة فقط! مثلما يختلف عن إحصاء هيبوبوط الذي يورد اثنى عشر اسماً، بينما يتوسع غيره في التعداد فيجاوز العشرين. ولذا يصح أن نقول مع ديوجين اللايرسي بصريح اللفظ: «ليس هناك اتفاق حول عدد الحكماء، ولا حول أقوالهم»[1].

وقد توسع اللايرسي قليلاً في إيراد اختلاف القدماء في التعداد، وأشار على سبيل المثال إلى اختلاف قوائم لياندر Léandre

(١) Diogène Laerce, ibid, p17.

وأفلاطون، وأوفور Euphore وديسيارك Dicéarque وهيرميب[1].

وأول كتاب عربي كتب في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني؛ أعني: كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» لابن فاتك نجد فيه نقلا لبعض هذا الخلاف في تعداد أسماء الحكماء السبعة، وذلك في قوله: «... الحكماء السبعة الذين كانوا في وقت واحد وهم: ثاليس، وسولون، وبطّاقوس، وبارياندروس، وخيلون، وقلاوبولوس، وبياس. وأنكر قوم بطّاقوس، وبارياندروس، وجعلوا مكانهما أبيمانيدس الأقريطي وأناخارسيس الأسقوثي. وقيل إنهم تسعة وأضافوا إليهم أناخارسيس الذي من سقوثيا أيضاً وموسون الذي من خينيا»[2].

أجل إن القوائم الذاكرة لأسماء الحكماء السبعة تختلف وتتباين، ولا تجمع على تحديد هويتهم. لكن الذي يهمنا فيها هو ما سلف أن قلناه؛ أي: أن طاليس حاضر في مختلف التجميعات والقوائم التي وضعها الرواة لحكماء الإغريق.

إلا أن ثمة سؤالاً يستوجب الطرح هنا، هو:

هل كان الحافز المؤسس لهذه القوائم حافزاً معرفياً؟

تشير المرويات التاريخية إلى أن تأسيس قائمة الحكماء السبعة راجع إلى أرخون Archonte[3] أثينا داماسياس Damasias، الذي تم في عهده هذا التأسيس، ونستحضر هنا بشكل خاص رواية ديمتريوس التي أشار إليها ديوجين اللايرسي[4]. ومما يلحظ على هذا التصنيف

---

(١) Diogène Laerce, Ibidem.

(٢) المبشر ابن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم» تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٠م، ص٣٤ و٣٥.

(٣) أرخون Archonte لفظ إغريقي؛ يعني: الحاكم...

(٤) Diogène Laerce, ibid, p9

أن داماسياس حرص على أن تكون كل منطقة حاضرة باسم «حكيم» من سكانها.

لكن لا بد من التوقف قليلاً للتدقيق في دلالة لفظ «الحكيم»، وكيفية إطلاقه في هذه اللحظة التاريخية. ونحن إذ نورد هذا، فذلك لنؤكد أن هذا الإطلاق والتصنيف لم يكن أساسهما معرفياً، بل كان الأساس سياسياً، حيث كان القصد منه تشكيل الوحدة اليونانية لمدافعة الخطر الفارسي. وأكبر دليل على ذلك أننا إذا استثنينا طاليس، فإن بقية الأسماء الواردة في تلك القوائم ليست أسماء فلاسفة، بل منهم من كان له في السياسة إسهام أكبر من الإسهام في المجال المعرفي، بل منهم من لم يكن له أي حضور معرفي، حيث كان ذا حضور سياسي فقط. وهذا ما يمكن أن نستفيده من بلوتارك عندما يقول:

«يبدو أن طاليس، الوحيد من بين هؤلاء الذين نسبت إليهم الحكمة، كان له انشغال بما وراء حدود المنفعة العملية، بينما حظي البقية بوصف الحكمة بسبب أعمالهم السياسية»[1].

بل حتى حضور طاليس في تلك القوائم قد يكون راجعاً إلى السبب السياسي أكثر من المعرفي؛ حيث من المعلوم أنه كان من دعاة الوحدة اليونانية؛ ومن ثم نرجح أن ذلك كان من بين الأسباب التي جعلته يحظى بالتقدير من قبل مختلف المدن والمناطق الإغريقية.

إذاً فالرفع من شأن هؤلاء الأشخاص إلى مرتبة الحكماء كان له دافع سياسي لا معرفي. بل إن منهم من كان مجرد طاغية سياسي

---

(١) Plutarque: "[Thales] was apparently the only one of these whose wisdom stepped, in speculation, beyond the limits of practical utility, the rest acquired the reputation of wisdom in politics". cité in Thomas Little Heath, Sir Thomas, A History of Greek Mathematics, Volume 1, Courier Dover Publications, 1981, p128.

ذي نفوذ، كما هو حال بيرياندر Périandre الذي يروي التاريخ عنه بعض الأقوال الحكمية، كما يروي عن أفعاله الدموية المفرطة في الوحشية والغرابة! ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن أفلاطون لا يورد اسم بيرياندر في قائمته للحكماء السبعة، إذ بدلاً عنه يورد الحكيم «ميسون»[1].

إذاً لم يكن لأكثر هؤلاء المسمون بحكماء اليونان السبعة أو السبعة عشر... أي: إسهام معرفي يستوجب إدراجهم ضمن سلك الحكمة الفلسفية. وهنا نقول إن ديسيارك كان حصيفاً عندما نزع صفة الحكمة عن هؤلاء، فلم ينسب إليهم سوى الصفة التشريعية السياسية[2]. وهو حكم نراه أكثر حصافة ودقة في تقييمهم. نقول هذا رغم أن أفلاطون[3] يتكلم عن صياغة أفكارهم في عبارات حكمية وجيزة أهديت إلى الإلٰه أبولون وكتبت في معبده «دلفي». لكن يكفي النظر في العبارتين اللتين أوردهما أفلاطون[4] كنموذج لمقولاتهم للتوكيد على أنها بحد منطوقها ـ إذا استثنينا العبارة الأولى ـ لا تدل

(١) أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، م س، ص١٣٤.

(٢) Diogène Laerce, Ibidem.

(٣) يقول أفلاطون: «وقد اجتمع هؤلاء معاً وأهدوا عباراتهم تلك إلى الإلٰه أبوللون في معبده في دلفي باعتبارها تباشير حكمتهم». أفلاطون، بروتاغوراس، م س، ص١٣٥.

(٤) أورد أفلاطون في محاورة «بروتاغوراس» عبارتين اثنين هما: «اعرف نفسك بنفسك» و«لا مغالاة». انظر: محاورة بروتاغوراس، م س، ص١٣٤و١٣٥.
والعبارة الأولى ينسبها ديوجين اللايرسي إلى طاليس. ومن ثم إذا نظرنا إليها كمقولة ذات دلالة فلسفية، فهي منسوبة إلى من لا خلاف حول كونه أول الفلاسفة. لكن إذا أخذنا بما يقوله أنتيستين من كون قائلها هو فيمونوي Phemonoé، او حتى لو جاوزنا ذلك إلى نسبها لأحد آخر من الحكماء السبعة، فإنه لا بد أن نشك في بعدها الفلسفي. بل حتى عند طاليس ذاته لا ينبغي أن تفهم العبارة بمدلولها المعرفي الذي سيبدو عند سقراط مثلاً.

على رؤية فلسفية، بقدر ما تدل على مثل قيمي، وإذا أردنا التوسع في إيراد هذه الأقوال وأخذنا بما يرويه ديوجين اللايرسي مثلاً، يتأكد لنا أن تلك المقولات المروية ينبغي أن تنسب إلى حكمة الحياة العملية لا الحكمة المعرفية التأملية، حيث أنها لا تفترق في شيء عما نجده في مختلف المواريث الثقافية للشعوب من أمثلة وحكم مصاغة بوجيز القول.

لكن ما سبب تركيزنا على نفي الحكمة الفلسفية عن الحكماء السبعة؟

نصارح بالقول إن السبب راجع إلى أننا نستهدف تخليص لحظة النشأة الفلسفية اليونانية من وهم الانفصال، وتوكيد الصلة بالمعارف الشرقية، التي يشكل استحضارها شرطاً لتفسير فعل النشأة. لذا، عندما نتكلم في زمن طاليس عن الحكماء السبعة، أو الإثنى عشر وفق الإحصاء الذي ينسبه اللايرسي إلى هيبوبوط، أو السبعة عشر وفق إحصاء هيرميب... فلا يعني ذلك أننا إزاء ظاهرة شيوع الحكمة الفلسفية، بل لا تعلق لهذه القوائم بالمسألة المعرفية تحديداً، فهي كما أسلفنا البيان قوائم سياسية، ومن ثم لا بد أن نتوقف عند طاليس بوصفه متفرداً ومتميزاً ليس فقط عن غيره ممن وسموا بالحكمة عند اليونان، بل بوصفه متفردا في السياق الثقافي اليوناني الذي لا يكفي لتفسير ظهوره؛ فوجب، من ثم، البحث عن سياق مجتمعي آخر لتفسير التكوين المعرفي لطاليس؛ حيث يتحصل لنا من التحليل النقدي السابق أن الحديث عن الحكماء في زمن طاليس لا تعلق له إطلاقاً بالحكمة الفلسفية؛ وأن طاليس فرد متفرد في الواقع الإغريقي.

يتبين من المرويات أن «الحكيم» طاليس اجتمعت فيه مواهب

شتى، فقد كان مهندساً، وعالم طبيعة، وعالم فلك، ومستشاراً سياسياً، فضلاً عن كونه مؤسساً لنمط معرفي جديد هو الفلسفة!

وإزاء ما سبق فإن السؤال الذي يستفز البحث التاريخي، هو: كيف استوت لهذا الرجل كل هذه الإمكانيات المعرفية فتجمعت في شخصه لتصنع منه ما صنعت؟

من حيثية التكوين المعرفي، نجد في التاريخ اليوناني بياض لا سبيل إلى ملئه وتسويده(١). **ولذا نلاحظ أن المؤرخين اليونان وكذا الفلاسفة يقفون حائرين أمام لغز انبثاق طاليس بذاك الفكر الجديد، فجأة في السياق الثقافي اليوناني**. وسبب حيرتهم هو أن نمط التفكير الذي ظهر به، ليس له في ذلك السياق ممهد معرفي كاف لتبريره وتعليله. وآية ذلك أنهم عندما يطلبون تحديد السلف الإغريقي لطاليس لا يجدون في من قبله ولا في من زامنه وزامله، من يمكن أن يُنْسَبَ إليه فضل تعليمه وتكوينه. هكذا نلحظ أن ديوجين عندما

---

(١) ينقل سمبليقوس عن ثيوفراسطوس إشارة مفادها أن طاليس كان له أسلاف من الحكماء. لكن هذه الاشارة مجرد قول لا سند يوثقه ويبرهن عليه. ولذا نجد جون برنت يشكك في قيمتها، بل يراها لا تستحق حتى الاهتمام بها؛ ومعتمده في رفضها، هو أن أبولونيوس الرودسي يقول بأن ثيوفراسطوس يقدم بروميثيوس كأول الفلاسفة! ومثل هذا التقديم كاف للتشكيك في تقييم أبولونيوس لسلف طاليس.

"Simplicius, indeed, quotes from Theophrastos the statement that Thales had many predecessors (Dox. P475, n). This, however, need not trouble us; for the scholiast on Apollonios Rhodios (ii. 1248) tells us that Theophrastos made Prometheus the first philosopher, which is merely an application of Peripatetic literalism to a remark of Plato's (Phileb. 16c 6). Jt. Appendix, S2". John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p39.

لكننا بصرف النظر عن استدلال برنت نرى أن النصوص الدوكسوغرافية والفلسفية والتاريخية القديمة لم تقدم أي إشارة استدلالية تفيد وجود هذا السلف داخل المجال الإغريقي، بل بالعكس إنها تفتح السياق نحو الحضارات الشرقية، التي تؤكد تواصل طاليس معها، وهو الانفتاح الذي ننتقد برنت على رفضه وتجاهله!

قال: «لم يكن لطاليس معلم»[1]. أشار، مثلما أشارت مختلف الروايات التاريخية قبله، إلى أنه **تلقى التكوين المعرفي خارج السياق اليوناني**.

وإذا كان طاليس كما يقول ديوجين ليس له أساتذة إغريقيون، وإذا كنا لا نجد في أي نص فلسفي أو تاريخي يوناني قديم أن طاليس تلقى العلم في ملطية، فإن الاحتمال الوحيد هو أنه تلقاه خارجها، وبالتحديد في مصر. وبالفعل هذا ما وجدنا أفلاطون، وأيتيوس، وبروكلوس وديوجين اللايرسي... يشيرون إليه. وهي إشارات ذات قيمة هنا؛ لأنها تكشف لنا عن الفراغ التعليمي داخل السياق الثقافي اليوناني، وهو الفراغ الذي ليس فقط لا يسمح بتعليل ظهور طاليس، بل لا يسمح أيضاً بتعليل ظهور نمط التفكير الفلسفي في ملطية على نحو مفصول الصلة بحضارات الشرق.

وتكاد تجمع مختلف الإشارات ـ كما سلف أن قلنا ـ على أن طاليس زار مصر وتعلم فيها. لكن الذي نريد التوكيد عليه هنا هو زمن الزيارة. ولا أقصد بطبيعة الحال تحديد توقيتها بالضبط، فهذا ما لا نملك أي مؤشرات يمكن تأسيس البحث عليها، إنما أريد بزمن الزيارة الوصول إلى الفكرة التالية، وهي أن طاليس لم يزر مصر وقد استوى تكوينه كمفكر أو حكيم، بل زارها في أول شبابه؛ فتلقى فيها الحكمة ودرس في المؤسسات الكهنوتية المصرية، التي ثبت أنها كانت تقوم بأدوار متعددة منها الدور التعليمي.

فما الذي يدعم افتراضنا هذا؟

لقد تواصل طاليس مع حضارات الشرق. ونقصد بالتحديد

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p11.

تواصله مع الحضارة المصرية. والمتن التاريخي والفلسفي والدوكسوغرافي القديم يحفل بالإشارات المؤكدة على ذلك، منها على سبيل المثال شهادات هيرودوت، وأفلاطون، وأرسطو، وأيتيوس، وبلوتارك، وديوجين... ولا تتحدث بعض هذه النصوص عن مجرد الزيارة بل تتجاوز ذلك إلى التوكيد على أن طاليس تلقى في مصر تكوينه المعرفي، فعاد إلى اليونان برؤية جديدة أقام بها للعقل مساراً خاصاً في النظر والاستدلال.

وبالإضافة إلى هذه الشواهد التي تؤكد زيارة طاليس لمصر، ومقامه فيها مدة تعلم خلالها؛ يعد نص أيتيوس متميزاً عن غيره من النصوص، من حيثيتين اثنتين، أولاهما أنه يستفاد منه أن فيلسوفنا أقام مدة طويلة في مصر. والثانية أنه تعلم الفلسفة فيها. في حين يشير نص بروكلوس إلى أنه تعلم الهندسة.

صحيح أن بعض المؤرخين[1] قالوا بأن شهادة أيتيوس وحيدة ومفردة وليس ثمة ما يقويها، ومن ثم جاز لهم الشك فيها. لكننا نأخذ بهذه الشهادة؛ لأن الذي يقويها نراه أكثر من مجرد شهادة قولية، إنه فكر طاليس ذاته الذي ليس ثمة في السياق الثقافي اليوناني ما يبرر وجوده. كما أن ثمة دليلاً آخر يتجاوز الشواهد التي تفيد مجرد الزيارة إلى الانشغال بظواهر طبيعية خاصة بمصر، مثل تفسيره لفيضان نهر النيل، حيث إذا كان المألوف في فيضان الأنهار هو حدوثها في فصل الشتاء، فإن طاليس توقف عند أعجوبة النيل الذي

(١) انظر مثلاً التشكيك في رواية أيتيوس عند:
Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, Malcolm Schofield, Les philosophes présocratiques: Une histoire critique avec un choix de textes. trad Helene-Alix de Weck, Fribourg, Suisse 1995, p82.
غير أن هؤلاء الباحثين لا يشككون في زيارة طاليس لمصر، بل فقط في مقامه الطويل بها على نحو ما تشير إليه رواية أيتيوس.

يفيض في فصل الصيف، مع أن الأصل هو أن يجف أو يقل ماؤه، لا أن يفيض. وقدم تفسيره لذلك معللا الظاهرة برياح الصحراء، وهو التفسير الذي أورده هيرودوت بالإضافة إلى تفسيرين آخرين. وسنعالج صدقية عزو هذا التفسير إلى طاليس لاحقاً من خلال البحث عن المصدر الذي نقل منه هيرودوت، والذي سنرجح أن يكون هيكاتيوس. لذا نكتفي هنا بالقول بأن تفسيره لفيضان نهر النيل دليل على مقامه في مصر، ينضاف إلى تلك الشواهد الكثيرة المتحدثة عن زيارته لها.

ونستفيد مما سبق أن طاليس نبتة معرفية لا يمكن تفسيرها بالتربة اليونانية وحدها، بل لا بد من الإحالة على الحضارات الشرقية، والمصرية تحديداً، لفهم كيفية تَقَوُّم هذه النبتة واستوائها. وقد نفينا فيما سبق الدلالة الفلسفية لقوائم الحكماء السبعة، وأكدنا أنها ذات مدلول سياسي، كما أكدنا تواصل طاليس مع مصر ومقامه فيها، وذلك باستحضار الروايات المتكررة في المتن التاريخي والفلسفي القديم، وكذا بتفسيره لظاهرة فيضان نهر النيل. وهذا الوصل بين طاليس ومصر تعالق مهم سيفيدنا لاحقاً في فهم دلالة نظريته الفلسفية.

١ ـ ١ تخليص صورة طاليس من فعل المخيال

قلنا من قبل إن العرف الشائع بين مختلف الشعوب هو اشتغال مخيالها على صورة أبطالها، حتى يُصَيِّرهم ذاك المخيال أساطيرَ لا كائنات بشرية عادية. وليس طاليس بدعاً في ذلك، بل إن صورته هو أيضاً خضعت لفعل التخييل في المتن التاريخي اليوناني القديم. ولذا، نظراً لعدم وجود نص تاريخي مزامن لفترته، يؤرخ لسيرته

ومساره وفكره، فإنه من اللازم أن نتوقف بشيء من الحس النقدي إزاء ركام الروايات المتناقلة؛ لأن كثيراً منها مثقل بالأسطرة، ولا ينضبط للتوثيق والمعقولية.

لكننا سننشغل في شأن تلك الروايات بلحاظين متناقضين في الظاهر، وهما التشكيك في الرواية، والثقة في وجود معناها من حيث هو قدرة وإمكانية في شخص طاليس!

وتطبيقاً لهذين اللحاظين:

- **نشك** في رواية **تحويل طاليس لنهر هاليس، ونثق** في معنى الرواية الدال على وجود القدرة المعرفية، واشتهار طاليس بين معاصريه بالتميز في الهندسة. وإلا ما كانت لتُختلق هذه الرواية وتنسب إليه.
- **ونشك في قياسه لطول الأهرامات،** لكننا في المقابل **نثق** في معنى هذه الرواية، من حيث هي دالة على تميز طاليس بالمعرفة الرياضية.
- **ونشك** في الرواية القائلة بأنه **تنبأ بكسوف الشمس،** لكننا **نثق** في معناها الدال على القدرة المعرفية الفلكية التي امتاز بها.

والشك في الرواية مع إثبات القدرة، آت من اعتقادنا بأن المخيال لا يشتغل في الغالب إلا بعد وجود أدوات ومعطيات، تسمح له بالاشتغال لإضفاء المسحة الأسطورية على الصورة. وهكذا بالشك في الرواية وإثبات القدرة الحافزة لاشتغال المخيال، نريد أن نخلص الصورة الطاليسية من الأسطرة، دون أن نُفْقِدَ تلك الصورة جسمها الواقعي.

لكن قد يقول القارئ ضد هذه التشككات:

كيف تنفي رواية تحويل نهر هاليس مع شيوعها في كتب التاريخ؟!

وكيف تنفي رواية قياس طول الأهرامات،مع أنها وردت في كتب التاريخ والفلسفة على حد سواء؟!

وكيف تنفي تنبؤ طاليس بكسوف الشمس، مع أن ثمة متخصصين في علم الفلك قالوا بإمكان تنبئه بذلك الحدث الفلكي، وعمدتهم في توكيد ذلك أنه كان على علم بالفلك البابلي، ومن ثم فقد كان في مكنته اعتماد دورة ساروس، أو دورة إكليجموس، كأداة لحساب الكسوف؟!

لنبين بما يلي:

١ ـ ١ ـ ١ طاليس وتحويل نهر هاليس:

نشك في رواية تحويل طاليس مجرى نهر هاليس **Halys** في معركة الليديين ليتمكن جيش كريسوس Croesus من العبور. هذا رغم كثرة تداول تلك الرواية وشيوعها في المحكي التاريخي. والذي يعزز احتمال الشك عندنا هو أن المؤرخ اليوناني القديم هيرودوت الذي كان أول من أوردها، هو نفسه يشكك فيها؛ حيث يقول: «وتذهب الرواية إلى أنه لما عجز كريسوس نقل قواته عبر النهر، ولم تكن قد قامت عليه الجسور، بعد، يوم ذاك، جاءه طاليس وكان في جيشه، وقام بشق جدول تفرع فيه النهر حتى تدفق على جانبي الجيش، بعد أن كان يجري على جانبه الأيسر وحسب. وكانت خطته في تنفيذ المشروع تقوم على أن يشق قناة على مسافة من معسكره بشكل شبه دائرة، بحيث يمر محيطها بمؤخرة المعسكر؛ وهكذا كان أن انحرف النهر عن مجراه الطبيعي وجريت في القناة الجديدة حيث تفترق عن الجدول، لتتدفق عند المكان الذي يقوم عليه معسكره، ثم تعود المياه فتصب من جديد في قاع النهر القديم. وكان أن انقسم النهر

إلى فرعين، كلاهما سهل اجتيازه. وقد قال البعض إن مجرى النهر القديم قد جف بعد أن أخذت مياهه تصب في القناة الجديدة. **أما أنا فأذهب غير هذا المذهب، إذ يصعب علي أن أتبين كيف يمكن للجيش في هذه الحالة أن يعبر النهر في عودته**»[1].

هكذا **نلحظ أن هيرودوت يشير في العبارة الأخيرة إلى أنه يشك في الرواية التي تنسب إلى طاليس تحويل النهر**. لكننا قلنا من قبل إننا سنشتغل بلحاظين متباينين، هما الشك والإثبات في ذات الآن. وتطبيقاً لهذا الازدواج، نقول:

حتى لو أثبتنا الشك في هذه الرواية، فإن الفائدة المعرفية التي تستبطنها نثق فيها ونقبل بها، وأقصد بتلك الفائدة المقدرة العلمية الهندسية التي كان يمتلكها طاليس. وهكذا ينبغي أن نستفيد في عملية بناء الصورة التاريخية الحقيقية للشخصية التاريخية، حيث لا يجب أن ننسى أن اشتغال المخيال لا يكون إلا بعد توافر أدوات ومعطيات تسمح له بالاشتغال. ومن ثم فالتشكيك في تحويل مجرى النهر لا يشكك في المقدرة الهندسية لطاليس؛ حيث نعتقد أن وجود تلك المقدرة هي التي سمحت بأسطرة الشخصية، واختلاق الفعل العجائبي ونسبه إليها.

١ ـ ١ ـ ٢ طاليس وقياس الأهرامات:

كما ينسب إلى طاليس أنه فسر للمصرين كيفية قياس طول الأهرامات عن طريق قياس ظلها. وقد أورد الحكاية ديوجين اللايرسي نقلا عن جيروم الرودسي[2].

---

(١) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م، ص٦٤ و٦٥.

(٢) Diogène Laerce, ibid, p11.

كما قيل بأن الفرعون أماسيس كان يتحدى بالقول: ليس هناك من يستطيع قياس طول الهرم الأكبر. فجاء طاليس وقاسه بقياس ظله. وقد أثارت الطريقة التي قاس بها طاليس إعجاب الفرعون؛ فكافأه.

ويقف باحث معاصر (روبر باكو) فيزيد في تقريظ الرواية قائلاً: «يمكن أن نفسر دهشة الفرعون بأن طريقة طاليس كانت إدخالاً لمنهج جديد كلياً يتجاوز العلم الحسي المصري»(١).

ويعتمد باحث آخر (دينيس غيدج) على هذه الرواية القديمة، فيشرح عملية القياس بكون طاليس قاس الأهرامات على ظلها، وقابل القياس على ظل جسده؛ فانتهى إلى أن الهرم يساوي ٨٥ مرة طوله. ويتوج دينيس غيدج الحكاية بما يروى في المتن التاريخي القديم من أنه بسبب قياس طاليس للأهرامات جازاه المصريون بأن سمحوا له بالدخول إلى المكتبة والاطلاع على كتابات علم الفلك(٢).

وحتى إذا قبلنا هذه الرواية ـ ونحن لا نقبلها كما سنبين بعد قليل ـ فإننا نستغرب من تقييم روبر باكو، حيث لا نعتقد أن هذا القياس الذي قام به طاليس يتجاوز المنهج الحسي في التفكير، بل هو قياس حسي في جوهره وأدواته (حساب الظل).

وإذا أراد باكو التدليل على موقفه؛ أي: تجريدية المنهج الطاليسي، فيجب أن يتجاوز رواية هيرونيموس Hieronymus الدالة على حسية طريقة القياس (مقابلة ظل الهرم على ظل الجسد)،

---

(١) Robert Baccou, Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate, Paris, Aubier, 1951, 62 - 63.

(٢) Denis Guedj, Le Théorème du Perroquet, Seuil, p66.

وحصر الأسلوب الذي استعمله في الطريقة التي يرويها بلوتارك (استعمال المثلث والظل) التي تدل فعلاً على التجريد؛ لأنها تستثمر معرفة رياضية.

لكن متن بلوتارك فيه فكرة تهدم من الأساس تلك النتيجة التي يقررها باكو؛ أي: جهل المصريين لطريقة النظر التجريدي؛ لأن بلوتارك نفسه من يقرر ضمن روايته تلك أن دهشة المصريين كانت بسبب استطاعة طاليس انتهاج ذات الطريقة التي يعتمدونها هم في القياس! ففي متنه «مأدبة الحكماء السبعة» نلحظ أن اندهاش الفرعون من استعمال طاليس لطريقة القياس بواسطة شكل المثلث، لم يكن راجعاً إلى جدة الطريقة وجهل المصريين بها، بل إن الطريقة التي تحدث بها ذلك المصري الذي يورد بلوتارك حواره مع طاليس، تفيد بأن المصريين كانوا على علم بكيفية القياس؛ وأن الاندهاش حصل من استطاعة طاليس انتهاج ذات الطريقة التي يعرفها المهندسون المصريون[١].

لكن، ما دام أن كتب التاريخ القديمة، وكثيراً من تابعيها من الباحثين المعاصرين يكررون الحكاية، فلماذا إذاً يجوز التشكيك فيها؟

أولاً: عندما ندقق قليلاً في المتون التاريخية القديمة سنلاحظ أن الروايات تختلف في شأن الطريقة التي استعملها طاليس في هذا

---

(١) "Ainsi, vous, Thalès, le roi d'Egypte vous admire beaucoup, et, entre autres choses, il a été au-delàde ce qu'on peut dire, ravi de la manière dont vous avez mesuré la pyramide sans le moindre embarras et sans avoir eu besoin d'aucun instrument. Après avoir dressé votre bâton à l'extrémité de l'ombre que projetait la pyramide, vous construisîtes deux triangles par la tangence d'un rayon, et vous démontrâtes qu'il y avait la même proportion entre la hauteur du bâton et la hauteur de la pyramide qu'entre la longueur des deux ombres".

Plutarque, Le banquet des sept sages, 2, 147.

القياس، حيث يذهب هيرونيموس Hieronymus إلى أن طاليس قاس الأهرامات بناء على ظلها في الوقت التي يكون فيها طول ظل الإنسان مساوياً لطول جسمه.

ولا شك أن فكرة مقابلة البناء الهرمي على الظل تبدو فكرة بسيطة، بل مقنعة، خاصة في صيغتها المعتمدة على ظل الجسد، **لكننا نشك فيها لأسباب عديدة. أهمها أن قياس الهرم بالظل لا يمكن أن يحصل إلا مرتين في العام فقط**[1]. والمقصود تحديداً بهذين اليومين بالضبط هما ٢٠ يناير و٢١ نوفمبر، وذلك لأن شكل الهرم ليس جسماً عمودياً بسيطاً حتى يمكن استعمال القياس بالظل في كل الأحيان.

كما أنه يستبعد أن لا يكون للمصريين إدراك لإمكان هذا القياس بالظل؛ فمعلوم أن الحضارة المصرية لها باع طويل في قياس الزمن بواسطة الظل، بل ابتدعت لذلك آلات لها مقدار من الدقة غير قليل. وحتى إذا افترضنا أن أدوات قياس الزمن اندثرت ولم تعد مستعملة من قبلهم، فإن فكرة قياس الزمن بوساطة الشمس والظل لم تكن لتضيع وتندثر، بل إن هذه التقنية البسيطة نجدها شائعة في كثير من البيئات الصحراوية الأقل تحضراً من البيئة المصرية. ولذا نستغرب أن يحتاج المصريون إلى طاليس ليتعلموا أن طول الإنسان يكون مساوياً لظله في توقيت معين من النهار، ويقيسون على هذا غيره من الأشكال الجسمية، كما توحي بذلك رواية هيرونيموس.

---

(١) Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, Malcolm Schofield, Les philosophes présocratiques: Une histoire critique avec un choix de textes. trad Helene-Alix de Weck, Fribourg, Suisse 1995, p89.

١ ـ ١ ـ ٣ طاليس والتنبؤ بكسوف الشمس:

ومن الحكايا المتداولة في الكتب المؤرخة لطاليس تنبؤه بواقعة الكسوف التي حصلت في ٢٨ ماي من عام (٥٨٥ق.م). غير أن هنا أيضاً لا ينبغي لنا أن نأخذ بهذه الحكاية لمجرد تكرار تداولها في المتن التاريخي، بل الصواب أن نعتقد بأن ذلك من اشتغال المخيال، حيث نزعم أن حدث الكسوف نسب إليه بعد وقوعه لا قبل الوقوع.

وأول مصدر أورد هذه الرواية، كتاب «التاريخ» لهيرودوت، حيث يقول «أب التاريخ»: إن الكسوف حدث خلال المعركة بين الليديين والميديين التي كانت قد بدأت منذ خمس سنوات، واستمرت دون إمكان الحسم من أي طرف. وأن حدث الكسوف كان السبب الذي أثار الرعب في المتحاربين، واضطرهم إلى عقد معاهدة السلام(١)!

---

(١) يروي هيرودوت حكاية هذه الحرب قائلاً:

«لجأت جماعة من السكيثيين إلى ميديا، بعد ما شهدت بلادهم الاضطرابات، والتمسوا فيها الأمن. وكان ذلك في أيام سياشاريس بن فراورتيس بن ديوسيز. فوجد فيهم الملك سياشاريس أهل تقوى وحسن معشر فأحسن رعايتهم، وأنزلهم منزلة كريمة في نفسه، وعهد إليهم ببعض الفتية يعلمونهم لغتهم ويدربونهم أصول الرماية. ولقد مضى زمن وهؤلاء السكيثيون منصرفون لشؤونهم ويكسبون قوتهم بالصيد، وكانوا يعودون دائماً حاملين الطرائد والطيور؛ حتى كان أن عادوا ذات يوم، وهم لا يحملون صيدا. فلما وجدهم الملك سياشاريس على ذلك الحال تجهم وجهه وأرغى وأزبد، وكان معروفاً بسرعة الغضب، فأساء معاملتهم وأغلظ في القول لهم. ورأى هؤلاء أن الملك أجحف بحقهم وأزرى بهم، فقر لديهم أن يذبحوا أحد أولئك الفتية الذين كانوا في عهدتهم كما لو كان طريدة ويقدموا لحمه وليمة لسياشاريس، ويلجأوا بعدئذ إلى بلاط ملك ساردیس الياتيس بن سادياتيس. ومضوا فنفذوا الأمر، فأكل سياشاريس وضيوفه ما هيأه لهم السكيثيون من الطعام، ثم هربوا كما خططوا إلى حمى الياتيس، في زي الصالحين. ولما بلغ سياشاريس لجوءهم إلى الياتيس بعث يطلب منه تسليمهم، ورفض هذا =

والرواية التي يرويها هيرودوت يوردها كثير من المؤرخين القدماء أيضاً، فينسبون إلى طاليس هذه المقدرة على التنبؤ بتلك الواقعة الكونية. كما أوردها المؤرخ القديم أوديموس، هذا فضلاً عن شيشرون وبليني Pliny وديرسيليدس Dercyllides وكليمون clément وأوسيبيوس Eusebius.

لكن كثرة هذه المرويات لا ينبغي أن تمنعنا من التساؤل النقدي:

كيف استطاع طاليس أن ينجز هذا التنبؤ؟

هل كان لديه من الأدوات المعرفية ما يمكنه من توقع توقيت الكسوف ومكان وقوعه بالضبط؟!

يكفي القارئ أن ينظر في مرتكز هذه التساؤلات ليكشف أننا ندفع نحو النظر إلى أن المعطى المروي هنا لا ينبغي أن يقاس بالرواية، بل لا بد من تحليل مستوى المعرفة العلمية التي كانت في زمن طاليس، والنظر في مدى إمكانية اشتغال تلك المعرفة على ظاهرة الكسوف، إلى درجة إمكان التنبؤ بها من **حيثيتين اثنتين هما زمان الوقوع ومكانه**؛ أي: بتعبير آخر يكفي أن نحلل مستوى المعرفة

= المطلب، فنشبت الحرب بين الليديين والميديين، واستمرت، وظلت تدور بين الطرفين على مدى الأعوام وتتقلب مصائرها، فهي مرة في هذا الطرف ومرة في ذاك، وكان مما دار بينهم من المعارك اشتباك وقع في إحدى الليالي. ظلت الحرب تدور سجالاً بين الطرفين بلا غالب أو مغلوب، حتى كانت السنة السادسة؛ وفيها احتدم العراك ذات يوم، واستغرق المتحاربون في حربهم، وإذ بالسماء تكفهر فجأة ويغرق الجمع في ظلام دامس، وكان طاليس الملطي قد تنبأ بهذه الواقعة (الكسوف) وحذر الأيونيين من هذا الحدث في الوقت الذي حدده، وصدق قوله. فلما شاهد الميديون والليديون هذا الانقلاب توقفوا عن القتال وسعوا إلى إحلال السلم وإنهاء الحرب».

هيرودوت، تاريخ هيرودوت، م س، ص٦٣ و٦٤.

الفلكية في زمنه، لنُقَيِّمَ صدقية هذه الدقة المزعومة في تنبؤ وقوع الحدث وتعيين مكان حدوثه.

ولذا نقول إنه لا بد من التشكيك في الرواية، رغم كثرة إيرادها في كتب تاريخ الفلسفة وعلم الفلك، والسبب الدافع إلى ذلك معرفي صرف، وهو أولاً: أن **طاليس كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح يطفو فوق الماء، ومن ثم لم يكن لديه من الإمكان المعرفي ما يسمح له بالتنبؤ بموقع ظاهرة الكسوف، في سياق هذا التصور التسطيحي للأرض.**

لكن يمكن أن يُدفع القول السابق بكون طاليس كان على دراية بالفلك البابلي. والحال أن هذا هو بالضبط ما يقول به بعض الفلكيين، الذين يزعمون بأن طاليس استثمر المعرفة البابلية؛ فاستطاع أن يتنبأ بتوقيت ذلك الكسوف دون تحديد مكان رؤيته.

في هذا السياق يؤكد بعض المؤرخين الفلكيين بأن التنبؤ كان ممكناً لأن طاليس استعمل دورة ساروس (SAROS CYCLE) المأخوذ عن علم الفلك البابلي. بينما يرى آخرون أنه استعمل دورة إكسيليجموس (Exeligmos CYCLE). ويتفق كل من القائلين باستعمال طاليس لدورة ساروس، والقائلين باستعماله دورة إكسيليجموس على إمكان تنبؤه بالكسوف.

لكن الفرضيتين معاً غير كافيتين، حيث أن ثمة ما يدفعنا نحو الوثوق بالرأي القائل بأنه كان مستحيلاً على طاليس أن يخلص إلى هذا التنبؤ سواء بدورة ساروس Saros، أو بدورة إكسيليجموس Exeligmos. والدليل يكفي بناؤه بالنظر إلى أهم حجة تدعم احتمال إمكان تنبؤ طاليس، وهي أنه كان قد شاهد ـ أو روي له ـ الكسوف الذي حدث يوم ١٨ ماي (٦٠٣ق.م). ومن ثم فإنه قد حسب وتوقع

بناء على دورة ساروس حدوث كسوف يوم ٢٨ ماي (٥٨٥ق.م)؛ أي: أنه قام بالحساب، بناء على وقوع الحدث الأول، فتنبأ بأن يقع الكسوف بعد ثمانية عشر سنة، وعشرة أيام، وسبع ساعات وسبع دقائق!

لكننا نستبعد هذا الاحتمال، فيسقط الاحتجاج به؛ لأن ثمة أبحاثاً فلكية معاصرة أثبتت أن كسوف عام (٦٠٣ق.م)، لم يكن مرئياً لا في مصر ولا في بابل ولا في اليونان، بل كان مرئياً فوق منطقة الخليج العربي؛ أي: أنه كان بعيداً عن المنطقة التي يحتمل أن يكون طاليس قد وجد فيها.

ومن بين الباحثين المشككين في إمكان التنبؤ بواسطة دورة ساروس باتريسيا أوغرادي Patricia O'Grady في كتابها «طاليس الملطي، بداية العلم والفلسفة الغربية»[١]، حيث تخلص أوغرادي إلى نفي إمكان التنبؤ بواسطة دورة ساروس، مقترحة حساباً آخر. وهذه النظرية ليست من إبداع O'Grady بل قد قال بها قبلها فان دير فايردن van der Waerden كما تشير هي نفسها إلى ذلك. وبدون الإيغال في التفاصيل نشير هنا إلى نقد ديرك كوبري Dirk L. Couprie[٢] الذي دقق في التواريخ فوجد مجموعة من الأخطاء التي يمكن التشكيك بها في التفسير الذي قدمته أوغرادي أهمها في تقديري ليس فقط أنها اعتمدت قائمة كسوف على موقع مدينة نينيفي بينما اعتمد كوبري موقع ملطية تحديداً، حيث عاش طاليس، وهي من الناحية الفلكية تقع في (27020 E, 37030'N) وليس موقع مدينة (Nineveh 43010 'E, 36025'N). لكن

---

(١) Patricia O'Grady, Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy, Burlington VT, 2002.

(٢) Dirk L. Couprie, How Thales Was Able to "Predict" a Solar Eclipse without the Help of Alleged MesopotamianWisdom, Early Science and Medicine, Vol 9, No4. (2004).

أيضاً لأن مجموعة من أحداث الكسوف التي اعتمدتها أوغرادي لترتيب التوقع عليها لم تكن مرئية بوضوح.

لكن ما الجديد الذي جاء به كوبري بتغييره لموقع الإحداثيات في شأن تنبؤ طاليس بكسوف عام (٥٨٥ق.م) الذي كان كسوفاً تاماً حسب الرواية التاريخية؟

أهم ما في بحث كوبري هو التوكيد على أن مختلف النماذج الفلكية التي يستحضرها القائلون بتنبؤ طاليس، لم تكن كافية لكي تمكنه من التنبؤ بدقة بحدث الكسوف، مقدماً احتمالاً آخر[1]. لكن بالموازنة بين مختلف الاحتمالات نرى أنه يصح أن نتجاوز كوبري نفسه، فنقول بأن هذه الرواية التي تنسب إلى طاليس قد تكون ألصقت به لاحقاً لتعظيمه. وما يزيد في دعم هذا القول هو أن الفيزياء الفلكية القديمة لم تكن لديها الأدوات المعرفية الكافية للتنبؤ بالكسوف بناء على حساب دقيق للتتالي الدوري. ودليل ذلك أن أكبر فيزيائي في القديم، **أقصد بطليموس الذي جاء بعد سبعة قرون من طاليس، يقول إن التنبؤ بتوقيت حدوث الكسوف بدقة أمر بالغ الصعوبة.**

فإذا كان هذا القول حاصلاً من أكبر عالم فلكي في القديم، وبعد سبعة قرون فارقة بينه وبين زمن طاليس، تطورت خلالها المعرفة الفلكية، فلنا أن نستشعر مقدار صعوبة الإمكان المعرفي للتنبؤ في زمن أول فيلسوف، الذي كان متخلفاً علمياً عن زمن بطليموس، مثلما كان بحكم قدامته وتنوع اهتماماته أقل تمكنا من علم الفلك من بطليموس المتخصص فيه.

---

(١) Dirk L. Couprie, ibid, p337.

كما لا نرى في رواية تنبؤ طاليس بالكسوف أي اختلاف مع ما يرويه بلوتارك في كتابه «حياة ديون»[1] من أنه خلال زيارة أفلاطون إلى جزيرة سيسيليا Sicily تنبأ هيليكون السيزيكوسي Helicon of Cyzicus بكسوف الشمس، ولما تحقق التنبؤ فإنه أعجب به وكوفئ من قبل الحاكم. نقول: لا نرى اختلافاً بينهما لأنهما معاً يشتركان في الواقعة والجزاء الملكي عليها. كما يشتركان في الاختلاق الكاذب أيضاً! نظراً لما أكدناه سابقاً من أن السقف المعرفي الذي وصلته الفيزياء الفلكية وقتئذ يجعل من المستحيل أن يستطيع أحد توقع الكسوف بدقة.

ومن ثم نقول إن مثل هذه الواقعات الكونية كان الناس والرواة يختلقونها؛ لأنه كما سلف أن قلنا من قبل: إن طاليس ـ وكذا أمثاله من أبطال التاريخ ـ لم يبق في المنظار التاريخي اليوناني مجرد رجل يُؤرَّخ لفكره وسيرته، بل صار أسطورة، يستشعر المخيال اليوناني رغبة في تغذيتها والزيادة في مساحتها، لذا نرى أن كثيراً من الحوادث لم تنسب إليه إلا لمزيد أسطرة صورته. وليس هذا ديدن المخيال الإغريقي مع طاليس وحده، بل حتى مع غيره من رجالات الفكر والسياسة. ولذا فحكاية تنبؤ طاليس بالكسوف كحكاية تنبؤ هيليكون السيزيكوسي، وهما معاً يتساويان في الضعف مع رواية تنبؤ أنكساغور بسقوط حجر نيزكي على الأرض. وهي رواية شائعة في المتن التاريخي القديم، ولم يتم التشكيك فيها، إلا أن المعرفة الفيزيائية اليوم متيقنة من أنه يستحيل إمكان هذا التنبؤ قبل صناعة المراصد العلمية، ورؤية الحجر وحساب المسافة والسرعة والاتجاه.

---

(١) Dirk L. Couprie, ibid; p322.

ومثلها رواية أخرى واردة عند ديوجين اللايرسي وكذا عند ثيوبومب Théopompe تقول بأن فيريسيد لما شرب ماء من بئر تنبأ بحدوث زلزال بعد ثلاثة أيام بالضبط، ثم صدق تنبؤه[1]!

وهذا وذاك إثبات لما قلناه من قبل وهو أن الرواة كانوا ينسبون الأحداث بعد وقوعها، فيقولون بسبق التنبؤ بها من قبل أبطالهم من أهل العلم والحكمة.

وبناء على ما سبق نخلص إلى ما يلي:

بتشغيل منهجنا القائم على الشك في الرواية مع إثبات القدرة نشكك في تحويل طاليس لنهر هاليس، ونشك في رواية قياسه الأهرامات، لكن يمكن استعمال هذين الروايتين لإثبات مقدرته الهندسية. ونشك في رواية تنبئه بكسوف الشمس، ولكن رغم ذلك يمكن بهذه الرواية ذاتها أن نؤكد مقدرته الفلكية.

وذلك لأنه كما قلنا من قبل لا يشتغل المخيال إلا بأدوات يوفرها له المعطى الواقعي. ومن ثم لا ينبغي أن ننفي المعطى لمجرد اشتغال المخيال به.

وبالنظر إلى ما سبق تستوي أمامنا الآن ملامح الصورة المعرفية لشخصية طاليس، كرياضي وفلكي. وهذه المعرفة الرياضية والفيزيائية ينبغي أن نستحضرها لنؤسس عليها مقاربتنا الفلسفية.

---

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,ibid, p52.

ـ ٢ ـ

صورة طاليس في المتن الفلسفي القديم

إذا استجمعنا الروايات التاريخية التي تحكى عن شخصية هذا الملطي الفريد، وأنشطته المعرفية، فإن الصورة التي سترتسم بفعل ذاك السرد صورة لا تخلو من مبالغات. غير أنه إذا قللنا من مبالغاتها الملحوظة ـ والمبررة بالقياس إلى العرف، الشائع بين مختلف الشعوب، الذي يتمثل في اشتغال المخيال على صورة أبطالها، فيختلق الأخبار ويزيد فيها للإعلاء من شأن البطل إلى درجة أسطرته ـ، فإن المتبقي كاف للجزم بأن الرجل اجتمعت فيه مواهب شتى، فقد كان مهندساً، وعالم طبيعة، وعالم فلك، ومستشاراً سياسياً. . . **ثم كان أيضاً ـ وبالتأكيد دون أن يدرك هو نفسه ذلك ـ مؤسساً لنمط معرفي جديد سيسمى لاحقاً ـ أي في زمن أفلاطون ـ بـ«الفلسفة»!** حيث أعطى طاليس في تاريخ العقل الغربي إشارة الانطلاقة لهذه الصناعة المعرفية النوعية التي لا تزال، إلى اليوم، تحتفظ بجاذبيتها وتأثيرها في مختلف أنماط التفكير وحقوله.

ويعد كتاب «التاريخ» لهيرودوت ثم المحاورات الأفلاطونية

(بروتاغوراس، ثياتيتوس، الجمهورية) والكتب الأرسطية (الميتافيزيقا، الأخلاق إلى نيقوماخوس، النفس، السياسة) أقدم الوثائق التي أتت على ذكر طاليس، وإيراد بعض أفكاره. وبما أن عنايتنا ستتجه الآن إلى الملمح الفكري، فلا بد أن نتجاوز كتاب هيرودوت، ونركز على المتنين الأفلاطوني والأرسطي؛ بوصفهما أقدم الوثائق المكتوبة التي رسمت لنا هذا الملمح.

وبما أن طاليس يَمْثُلُ في تاريخ الفكر بوصفه أول فيلسوف، فلا بد أن نتوقف لتحليل الصورة التي تم تشكيلها وترسيمها له. فما هو محصول هذا الترسيم؛ وكيف تم تشكيله من قبل الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية؟

نعتقد أن أفلاطون ليس فقط أول فيلسوف إغريقي أسس مفهوم «الفلسفة»، بل نعتقد أيضاً أنه رسم صورة الفيلسوف ورفعها إلى درجة الأمثلة والتجريد. ومن بين الأدوات التي استعملها أفلاطون في هذا الترسيم والتأسيس شخص طاليس نفسه. وإذا أردنا تبين ملامح صورة هذا الفيلسوف الأول، من المحاورة الأفلاطونية، سنحصل على نموذج الفيلسوف المنشغل بالمعرفة لا بالمنفعة المادية. ويتأسس على هذا المنزع المعرفي أصل النزوع الفلسفي بما هو نزوع نحو التجريد والنظر. وهذا التأسيس لا نجده عند أفلاطون، فحسب، بل حتى عند أرسطو، وخاصة في كتابه «السياسة» حيث يذهب إلى ترسيم صورة طاليس كمترفع عن الانشغال بمادية العيش.

بيد أن السؤال الذي يطرح هو:

هل هذه الصورة التي يرسمها أفلاطون وأرسطو عن طاليس، هي حقاً صورة دقيقة وأمينة في نقل الملامح، أم أنها إسقاط لصورة

الفيلسوف، كما يراها هذان الفيلسوفان، على مؤسس النمط الفلسفي (طاليس)؟

بتعبير آخر: هل هذه هي صورة طاليس أم هي صورته كما يريد أفلاطون وأرسطو أن تكون عليه؟

إننا في الحقيقة نراها صورة أقرب ما تكون إلى النموذج الفلسفي كما تريده النزعة الأفلاطونية/ الأرسطية، لا كما هو واقع في التاريخ الفعلي لمؤسس الفكر الفلسفي الإغريقي. ونبدأ في توكيد ذلك، بتحليل ونقد معتمد الصورة الأفلاطونية لطاليس:

في سياق ترسيم هذه الصورة يورد أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس» Theaetetus حكاية سقوط طاليس في البئر بينما كان سائراً ونظره معلقاً في السماء يراقب النجوم. كما ترد الحكاية عند سيبوليتوس، وكذا عند ديوجين اللايرسي... ونص الحكاية كما يرويها أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس»:

«إنني سأوضح معناي، ياثيودورس، بالملاحظة الساخرة التي قيل إن الوصيفة التراقية الذكية أطلقتها عن طاليس، وهو أنه كان تواقا لمعرفة ما يجري في السماء، وأنه لم يستطع أن يرى ماذا كان أمام قدميه. إن **هذه الملاحظة الساخرة قابلة للاستعمال على كل الفلاسفة على حد سواء..**»[1].

لكن ما قيمة هذه الحكاية حتى نتوقف عندها لتحليل الملمح الفكري لصورة طاليس في البحث الفلسفي القديم؟

أليست مجرد طرفة لا قيمة لها من الحيثية المعرفية؟

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة ثياتيوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م، ص١٨٩.

نرى الأمر على خلاف ذلك؛ إذ لها تعلق بماهية الفيلسوف وصورته، وفق ما تم ترسيمها في التقليد الفلسفي، كما أسلفنا القول. وسياق إيراد الحكاية في محاورة ثياتيتوس يؤكد رأينا هذا؛ حيث يكشف بوضوح أن المقصد هو رسم صورة الفيلسوف عامة. لاحِظ تعليق أفلاطون على سخرية الخادمة التراقية من سقوط طاليس بسبب اهتمامه بالسماء، حيث قال: «**هذه الملاحظة الساخرة قابلة للاستعمال على كل الفلاسفة على حد سواء**». إذاً فإيراد الحكاية ونوعية التعليق يثبتان أن أفلاطون كان بصدد ترسيم صورة نموذجية للفيلسوف بوصفه ذاك الذي لا ينشغل بالاهتمامات المادية التي ينشغل بها العامة، بل يتأمل ما هو أرفع.

لكن هذا التأويل الأفلاطوني قد لا يكون دقيقا في تقديم شخصية طاليس؛ لأنه إذا استجمعنا الروايات القديمة، فإن صورته التي ترتسم أمامنا تدل على أنه كان أبعد ما يكون عن الصورة الأفلاطونية للفيلسوف القابع في برج التجريد، والمرتفع عن الانشغال اليومي. ففضلاً عن أنه كان ـ كما يقول ديوجين اللايرسي ـ فاعلاً سياسياً[1] في أحداث زمنه، ـ وهو ما يؤكده المصدر الأقدم؛ أي: «تاريخ» هيرودوت ـ فإنه أيضاً كان ـ كما يقول بلوتارك ـ تاجراً منخرطاً في النشاط الاقتصادي التجاري. وهذا ما نلحظ وروده عند أرسطو قبل بلوتارك، ولكن مع تحوير في دلالة اهتمام طاليس بالتجارة.

---

(١) لم يكن طاليس فيلسوفاً منعزلاً عن واقعه السياسي، بل مندمجاً فيه ومشاركاً في صياغته، حيث يشير ديوجين اللايرسي إلى هذا الجانب من شخصيته، فيشير إلى أنه لعب دوراً استشارياً مهما في الاحداث التي شهدها زمنه يقول ديوجين: «لقد أسدى لطاليس خدمة مهمة لملطية بفعل دوره الاستشاري»
Diogène Laerce, ibid, p10.

وإذ كنا قد شككنا في التأويل الأفلاطوني للرواية السابقة، فإننا نشك أيضاً في هذا التحوير الذي قام به أرسطو، عندما أورد حكاية معاصر الزيتون، على نحو يلتقي مع السرد الأفلاطوني ليؤكد نفس ملامح الصورة التي يراد إدخال طاليس في إطارها. ونقصد بها رواية حكاية كراء طاليس لمعاصر الزيتون، بعد معرفته بمهارته في علم الطبيعة أن محصول العام سيكون وفيراً، فاحتكر جميع المعاصر، ولما جاء وقت القطاف والعصر؛ حصل ربحاً كبيراً، حيث فسر أرسطو سلوك طاليس بكونه أراد أن يؤكد لأهل ملطية أن الفيلسوف قادر على الاغتناء إن أراد ذلك. وبذلك يتأول أرسطو الحكاية لتوكيد ذات المعنى الأفلاطوني للفيلسوف المنشغل بالنظر لا بالمنفعة المادية[1]!

وهي ذات الرواية التي يرويها أيضاً جيروم الرودسي، وينقلها عنه ديوجين اللايرسي ليتأولها بنفس التأويل الأرسطي[2]، كما يرويها أيضاً شيشرون في كتابه «في فن التنبؤ» مقدماً ذات التأويل![3]. مع أن الظن

---

(١) يورد أرسطو في كتاب «السياسة» حكاية احتكار معاصر الزيتون في سياق التوكيد على ترفع الفيلسوف عن الانتفاع المادي:

"There is the anecdote of Thales the Milesian and his financial device, which involves a principle of universal application, but is attributed to him on account of his reputation for wisdom. He was reproached for his poverty, which was supposed to show that philosophy was of no use. According to the story, he knew by his skill in the stars while it was yet winter that there would be a great harvest of olives in the coming year; so, having a little money, he gave deposits for the use of all the olive-presses in Chios and Miletus, which he hired at a low price because no one bid against him. When the harvest-time came, and many were wanted all at once and of a sudden, he let them out at any rate which he pleased, and made a quantity of money. Thus he showed the world that philosophers can easily be rich if they like, but that their ambition is of another sort. He is supposed to have given a striking proof of his wisdom, but, as I was saying, his device for getting wealth is of universal application, and is nothing but the creation of a monopoly. It is an art often practiced by cities when they are want of money; they make a monopoly of provisions".

Aristotle, Politics. Translated by Benjamin Jowett. Book I.11.

(٢) Diogène Laerce, ibid, p11.

(٣) Cicéron, De la divination,,traduction Charles Appuhn, Garnier, Paris 1935, I, 49, 111, 112.

الغالب هو أنها توكيد واضح لمعكوس المعنى الذي يريد أن يلصقه بها هؤلاء، أقصد أرسطو والرودسي واللايرسي وشيشرون. إذ يجوز أن نتساءل مشككين: هل كان زمن طاليس قد عُرف فيه نموذج الفيلسوف وثار حوله نقاش وجدل شعبي، حتى يتكلف صاحبنا بمدافعة هذه الصورة، بإثبات أن الفيلسوف لا يريد المنفعة المادية ويترفع عنها؟

إذا صدقت حكاية المعاصر تلك، فلا نراها إلا بمعناها الأبسط والأكثر واقعية، وهي أن الرجل ـ الذي يجري في عروقه الدم الفينيقي المتميز بنزوعه الاقتصادي ـ كان تاجراً ذا انشغال بتجارته أيضاً، فقَصَدَ التربح كأي تاجر، ولم يكن قصده افتعال تمثيلية لتصحيح صورة الفيلسوف، التي نزعم أنها لم تكن بعد قد ارتسمت في أذهان الناس بالقدر الذي يدفع إلى أن يتجادلوا في شأنها ويختلفوا في فهم ملامحها.

ألا تقول النصوص التاريخية ذاتها أن طاليس كان واحداً متفرداً؟

فكيف يجوز أن يصنع هذا المتفرد ظاهرة تدفع إلى التنكيت على صورة الفيلسوف عامة؛ فيستشعر طاليس مسؤولية الرد لتصحيح الصورة؟!

لكن إذا قلنا في ما سبق:

إن ما نورده هنا في معبر الهامش، لا يجب أن يكون إلا بمقدار ما يفيد في رفد التحليل الفلسفي. فما فائدة الحديث عن حكاية احتكار طاليس لمعاصر الزيتون أو سقوطه في البئر.. للتحليل الفلسفي؟

ثمة تعلق بين هذين الروايتين والصورة الفلسفية التي رسمت لطاليس لاحقاً. ومن ثم لم يكن ما سبق ذكره مجرد حكايات تورد في مورد الطرفة، بل كانت حكايات مؤسسة لحدود وسياجات معلومة يراد أن تحيط بشخص الفيلسوف لتجعل منه دالاً على النزعة التجريدية المتعالية عن الاهتمام الحسي المادي. وهو نزوع أفلاطوني/أرسطي، وليس ثمة ما يؤكد أن طاليس بدا فعلاً في الواقع بهذا السمت.

ـ ٣ ـ

رياضيات طاليس

إذا أخذنا بالروايات التاريخية القديمة التي أوردها مؤرخو علم الرياضيات ومؤرخو الفكر الفلسفي ـ أحيل هنا على سبيل المثال على رواية بامفيلا Pamphila التي أشار إليها ديوجين اللايرسي(١) ـ، فإنه يمكن أن نقول: **إن طاليس أدخل علم الهندسة إلى اليونان، وأن عملية الإدخال هذه كانت مسبوقة بتكوين معرفي حَصَّلَهُ في مصر تحديداً. لكن من الملحوظ أيضاً أن اللايرسي يتحدث عن كشوف هندسية عند طاليس. ويوافقه الرأي المؤرخ بروكلوس الذي ينسب إلى أب الفلسفة الإغريقية إبداعاً هندسياً**، وليس فقط تتلمذا على العلم الهندسي المصري(٢). كما تشير بعض الأبحاث إلى استفادة طاليس من العلم البابلي أيضاً.

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p10,

ويضيف اللايرسي أن طاليس لما اهتدى إلى هذه المبرهنة قدم ثوراً قرباناً وشكراً للآلهة.

(٢) يقول بروكلوس متحدثاً عن منهجية طاليس في الاستدلال الهندسي:

"He himself discovered many propositions and disclosed the underlying principles of many others to his successors, in some cases his method being more general, in others more empirical".

Cite par Colin R. Fletcher, Thales: Our Founder?, The Mathematical Gazette, Vol. 66, No. 438 (Dec. 1982), p268.

فهل يمكن أن نحدد بالضبط ما لطاليس وما لغيره؟

بمعنى هل بإمكاننا أن نُعَيِّنَ في الرياضيات الطاليسية ما هو من إبداعه وما هو من إسهامات المصريين والبابليين التي استفاد منها؟

عند **بروكلوس** نفسه إشارة إلى سبق الشرق إلى الإبداع الرياضي. ففي شرحه لكتاب العناصر لأوقليد، نجده يقول بأن الحساب اكتشاف فينيقي، والهندسة اكتشاف مصري، اهتدى إليه المصريون بسبب فيضان نهر النيل. لكنه خلال تقديم مبرهنات طاليس لم يحدد ما استعاره من الشرق، بل قدمها بوصفها إبداعاً طاليسياً خالصاً. وبما أن كتب التاريخ فيها بياض واسع في الصفحات المتعلقة بالعلم الهندسي المصري وكذا البابلي ـ على الرغم مما حصل في اللحظة المعاصرة في حقل تاريخ الرياضيات القديمة من كشوف أعادت النظر إلى النتاج المعرفي العلمي المصري والبابلي القديم وأبرزت نوعية إسهاماته[1] ـ فإننا لا نستطيع أن نُقَيِّمَ مدى أصالة النتاج الرياضي المنسوب إلى طاليس. ومن ثم لا نستطيع أن نثق في إبداعية ما يُنسب إليه من مبرهنات ونظريات رياضية، على نحو ما فعل بروكلوس دون تأسيس استدلالي موثوق، مثلما لا نستطيع في المقابل، أن نجزم في كونه لم يبدعها؛ أي: أنه كان مجرد ناقل للمعطى المعرفي المصري إلى اليونان.

لذا فكل ما بإمكاننا فعله، كمؤرخين، هو أن نستحضر هذا المنسوب لندرسه ونؤسس عليه تحليلنا لرياضياته، دون أن نتجاوز ذلك إلى الحكم عليه بالقياس إلى ما سبقه؛ لأن هذا السابق في علم

(١) بالنسبة للرياضيات المصرية حصل تطور مهم في التأريخ لها بدءا من أعمال إيزينلوهر A. Eisenlohr عام ١٨٧٧م.

الهندسة بالتحديد، ليس لدينا عنه ما يكفي من المعطيات لتأسيس الحكم، وإن أمكننا بلحاظ التخمين الإشارة إلى وجود سبق معرفي أخذ منه وارتكز عليه طاليس.

لكن إذا لم نتمكن من قياس إسهام طاليس بالرياضيات المصرية، بسبب ضعف التوثيق التاريخي، فإنه في المقابل لا بد أن نقيسه على ما لحقه من تطور معرفي هندسي داخل السياق اليوناني ذاته. وضرورة هذه المقايسة آتية من أن بعض ما نسب إلى طاليس مشكوك فيه، حيث لم يتبلور في تاريخ العلم إلا لاحقاً له.

وهنا أشير بالتحديد إلى أخطاء بروكلوس في شرحه على «عناصر» أوقليد حيث كان يعزو نظريات رياضية إلى طاليس دون تثبت وضبط.كما أنه وصف بعض مبرهنات طاليس بكونها نتاج استدلال بينما حتى أوقليد أوردها في مورد التعريف لا في مورد المبرهنة المستدل عليها!

لذا نحتاج في هذه اللحظة من الدراسة إلى وقفة ببصيرة منهجية، عند الإسهام الرياضي الطاليسي لنستخلص منه ما ينأى ـ إلى حد ما ـ عن الشك في العزو إليه بالقياس إلى اللاحق، قبل أن ننتقل إلى بحث دلالته الميتودلوجية، واستثماره في تأسيس قراءتنا لفلسفته.

والسؤال الذي سيوجه بحثنا نجزئه إلى استفهامين اثنين هما:

- **ما هو الإسهام العلمي الطاليسي في مجال الهندسة؟**
- **وما هي خصائصه المنهجية؟**

استفهامان نراهما ضروريان بهذا الترتيب في سياق بحثنا هذا. فلنبدأ بالإجابة عن أولهما، ثم ننتقل إلى ما يتلوه وقد توفر لنا من جواب الأول ما يسهم في تكوين وتأسيس جواب الثاني.

٣ ـ ١ المبرهنات الخمس

ينسب بروكلوس ـ معتمداً على كتاب «تاريخ الهندسة» لأوديموس ـ أربع مبرهنات إلى طاليس، ثم يضيف ديوجين اللايرسي مبرهنة أخرى، فيصير مجموع المنسوب إليه خمس مبرهنات هي:

١ ـ يقسم القطر الدائرة قسمين متساويين.

٢ ـ المثلث المتساوي الساقين متساو الزاويتين.

٣ ـ إذا تقاطع مستقيمان فالزاويتان المتقابلتان بالرأس متساويتان.

وقد أشار بروكلوس إلى أن أوديموس يقول بأن هذه المبرهنة اكتشفها طاليس، لكنها ستبرهن لاحقاً من قبل صاحب كتاب «العناصر» (يقصد أوقليد).

٤ ـ يتطابق المثلثان إذا تساوت في كل منهما زاويتان وضلع.

وقد أشار أوديموس بأنه بناء على هذه المبرهنة كان طاليس يقيس مسافة السفن في البحر.

هذا ما يورده بروكلوس[١]، ومصدره في ذلك كتاب «تاريخ الهندسة» لأوديموس Eudemus الرودسي (تلميذ أرسطو) الذي أرخ لعلم الرياضيات. ومعلوم أن كتاب أوديموس مفقود؛ ولذا فالمعتمد في تحديد رياضيات طاليس هو كتاب بروكلوس بالنسبة لهذه المبرهنات الأربع.

أما المبرهنة الخامسة؛ أي:

٥ ـ الزاوية المرسومة في نصف دائرة قائمة.

---

(١) Colin R. Fletcher, Thales: Our Founder?, The Mathematical Gazette, Vol. 66, No. 438 (Dec.1982), p268.

فمصدرنا هو ديوجين اللايرسي الذي يحيل على بامفيلا[١].

وبهذا تستوي أمامنا خمس مبرهنات منسوبة إلى طاليس.

فهل كانت حقاً من إبداعه؟ أم أن ثمة خللاً توثيقياً في العزو إليه؟

ثم ما هي المرتبة العلمية لرياضيات طاليس؟

٣ ـ ٢ في تحقيق نسبة المبرهنات

من الملحوظ أن بروكلوس عند إيراده لتلك المبرهنات الأربع كان يقول إنها إبداع طاليسي، حيث استعمل وكرر، عند إيراده لها، عبارة: «إن طاليس كان **أول من**...»[٢].

لكن ما صحة نسبة هذه المبرهنات إليه؟

وهل كان بالفعل هو «**أول من**» ابتدعها؟

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p10.

(٢) لنتأمل بداية إيراد المبرهنتين الأولى والثانية، حيث سنلاحظ أن بروكلوس يكرر: «يقولون أن طاليس كان هو أول من...»، وفي المبرهنة الثالثة يرتكز على أوديموس ليصرح بكون تلك المبرهنة إكتشافاً طاليسيا:

"I.They say that Thales was the first to demonstrate that the circle is bisected by the diameter, the cause of the bisection being the unimpeded passage of the straight line through the centre.

II. [Thales] is said to have been the first to have known and to have enunciated [the theorem] that the angles at the base of any isosceles triangle are equal, though in the more archaic manner he described the equal angles as similar.

III. This theorem, that when two straight lines cut one another, the vertical and opposite angles are equal, was first discovered, as Eudemus says, by Thales, though the scientific demonstration was improved by the writer of the Elements.

IV. Eudemus in his History of Geometry attributes this theorem [the equality of triangles having two angles and one side equal] to Thales. For he says that the method by which Thales showed how to find the distance of ships at sea necessarily involves this method".

ملحوظة: نصوص بروكلوس أخذناها من:

Colin R. Fletcher, Thales: Our Founder?, The Mathematical Gazette, Vol. 66, No. 438 (Dec. 1982), pp266 - 272.

هل يجوز أن نأخذ هذه العبارة الدالة على الريادة والسبق، التي يكررها بروكلوس دليلاً، أم أنها هي ذاتها قول مرسل يعوزه الدليل؟

ينبغي أن نشير هنا أولاً إلى أن المسافة الزمنية التي تفصل المؤرخ بروكلوس عن طاليس هي حوالي ألف عام! وهي مسافة كافية لكي تدفع أي باحث إلى استشعار حس الشك، وعدم قبول روايته بأخذها مأخذ التسليم. لكن قد يقول القارئ إن بروكلوس كان يعتمد نص أوديموس، ويحيل عليه، ولكن هنا أيضاً ينبغي أن نشير إلى **أربع ملاحظات:**

أولها: أن نص أوديموس مفقود. ومن ثم لا نستطيع أن نعاير قيمة وصدقية نقل بروكلوس عنه.

والثانية: أن المسافة الزمنية بين أوديموس وطاليس هي مائتي عام؛ أي: ليست بالمسافة البسيطة، التي تحفظ تناقل النصوص والآراء، في زمن لم تكن الكتابة والتوثيق قد تطورا بعد.

والثالثة: أن المبرهنتين الأولى والثانية لم يقل بروكلوس إن مصدرهما هو أوديموس، ولذا نرى أن هذا الإيراد يفيد أن بروكلوس تجاوز متن أوديموس وأدخل المرويات المتناقلة بلا توثيق[1].

أما فيما يخص المبرهنة الثالثة، فقد أشرنا سابقا إلى أن بروكلوس لم يقل أن أوديموس يوردها بوصفها نتاج استدلال، بل نتاج اكتشاف. والذي سيبرهن عليها هو أوقليد في كتاب العناصر.

---

(١) سبق أن أوردنا في الهامش السابق نصوص بروكلوس فيما يخص المبرهنات الأربع، ومن الملاحظ أن المبرهنتين الأولى والثانية وردتا بصيغة الرواية لا بصيغة الإحالة على كتاب أوديموس.

ثم إن المبرهنة الخامسة التي ينسبها ديوجين اللايرسي معتمداً على بامفيلا، إلى طاليس. مشكوك فيها؛ لأن ثمة رواية أخرى لأبولودوروس Apollodorus ـ استحضرها اللايرسي نفسه ـ تنسب هذه المبرهنة ذاتها إلى فيثاغور لا إلى طاليس![1].

إذاً فالمبرهنات التي تعزى إلى طاليس قائمة على عزو يخلو من الوثاقة والنأي عن التشكيك.

٣ ـ ٣ في الطبيعة المنهاجية (الميتودولوجية) لرياضيات طاليس

ثم لا بد أن نتساءل:

هل ينبغي أن نسلم بالشائع في كتب تاريخ العلم الغربي، من أن طاليس أسس الرياضيات وأقامها على التجريد والاستدلال؛ أي: نقلها إلى الوضع النظري؟

هل نقول مع القائلين الكثر من أن التجريد الرياضي لم يبدأ إلا مع الإغريق، وأن الهندسة لم تكن عند الشعوب الأخرى إلا حساباً للمساحة الأرضية؟

يقول بروكلوس متحدثاً عن استقدام طاليس لعلم الهندسة من مصر:

«طاليس كان أول من رحل إلى مصر واستقدم منها هذه المعرفة»[2].

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p10.

(٢) Proclus writes 'Thales was the first to go to Egypt and bring back to Greece this study.'cité in, Colin R. Fletcher, Thales: Our Founder?, The Mathematical Gazette,Vol. 66, No. 438 (Dec. 1982), p268.

وعند بلوتارك[1] نجد ملحوظة لما يميز فكر طاليس، حيث يقول إنه أول الحكماء السبعة الذي نقل الحكمة من الارتباط بالجانب العملي إلى التأملي الصرف.

وإذا سلكنا مسلك كتب الابستيملوجيا وتاريخ العلم يمكن أن نقول ـ بناء على توسيع ملحوظة بلوتارك للدلالة على السمة المنهجية التي تميز رياضيات طاليس ـ إنه أسس الهندسة الإغريقية على نحو نقلها من الارتباط بالمعطى العملي أي بمشكلة قياس المساحة إلى التقعيد النظري التأملي.

وإذا انتقلنا من الكتابة التاريخية القديمة إلى الكتابة المعاصرة، نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة متداولة ومكررة على نحو آخر، لا يقتصر على تدقيق الحكم وحصره في السياق اليوناني، بل يتجاوزه إلى الحكم على الإسهام الهندسي لغير اليونان من الأقوام والحضارات، فتصير رياضيات طاليس عندئذ أول مشروع معرفي ارتقى ـ من الناحية الإبستيملوجية ـ إلى الوضع النظري التجريدي. مع وسم الإسهامات المعرفية للحضارات الأخرى بكونها دون مستوى التجريد؛ لأنها بقيت محصورة في قياس المساحة، فلم تتطور؛ بسبب كونها ظلت مرتبطة بهذا المطلب الواقعي.

ويراد بذلك أن طاليس هو المؤسس الفعلي للبناء التجريدي للرياضيات الإغريقية الذي سيتبدى بوضوح في مشروعي أودوكسوس وأوقليد. والذي جعله مؤسساً لهذا النمط التجريدي هو أنه نقل الهندسة من المستوى العملي إلى التجريد.

---

(١) Plutarque: "[Thales] was apparently the only one of these whose wisdom stepped, in speculation, beyond the limits of practical utility, the rest acquired the reputation of wisdom in politics". cité in Thomas Little Heath, Sir Thomas, A History of Greek Mathematics, Volume 1, Courier Dover Publications, 1981, p128.

وهذه الفكرة مدعومة من قِبَلِ كثرة كاثرة من الكتب والأبحاث التي تعتني بتأريخ علم الهندسة. وفي سياق ذلك تورد تلك المقارنة بين الهندسة المصرية والهندسة اليونانية، باعتبار أن هندسة المصريين ارتبطت بحل مشكلة قياس الأرض بفعل فيضان نهر النيل، فلم تتطور نحو التقعيد التجريدي العلمي. ومعلوم أن الإبستيملوجي الفرنسي باشلار كثيراً ما كرر هذه المقارنة لتحديد دلالة النقلة من المعرفة الشائعة إلى المعرفة العلمية.

وفي سياق ما سبق أن قلناه يمكن أن نورد هنا إشارة فان دير واردن van der Waerden إلى أن طاليس أقام الرياضيات على أساس منطقي برهاني[١].

لكننا ننبه هنا إلى وجوب أخذ هذه الفكرة المكررة في مختلف كتب تاريخ العلم والتنظير الإبسيتملوجي، بكثير من **الاحتراس**. وكما أسلفنا الإشارة من قبل، إن الذي ينبغي أن يمنع هؤلاء الإبستيمولوجيين والمؤرخين من إطلاق القول على ذاك النحو من الجزم واليقين ليس فقط غياب وثائق تاريخية في شأن رياضيات الحضارات القديمة، بل أيضاً الإسهامات المعمارية ذاتها. فلسنا نشك أن المعمار المصري القديم، وخاصة بناء الأهرامات يتطلب معرفة هندسية عميقة تجاوز محدودية المعرفة المتطلبة لقياس المساحة الزراعية للأرض. ومن ثم نرى تلك الأحكام تحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنها تستبطن افتئاتاً في حق حضارات لا يملك عنها مطلقو هذه الأحكام، من الوثائق ما يكفي لتأسيس تقييم جازم. بينما يبدو، على الأقل، من معمارها الفريد ما يشكك في كون العلم الهندسي، الذي

(١) B. L. van der Waerden, Science Awakening, 89.

استندت عليه عملية البناء المعماري مجرد معرفة حسية.

أما من حيثية السمت الميتودولوجي (المنهجي) لرياضيات طاليس، فينبغي أن لا نتسرع في نسب مطلق التقعيد التجريدي لها، كما تفعل بعض الكتابات المؤرخة للفكر والفلسفة الطاليسية. وأوثق ما يمكن قوله هنا هو أن التقعيد التجريدي لم يبدأ في الرياضيات اليونانية إلا في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، مع أودوكسوس Eudoxus، ثم بعده مع أوقليد. لذا فأصح مسالك النظر هنا هو أن ننظر في المعرفة الرياضية الطاليسية بكونها نتاج ملاحظات حسية للأشكال، لا نتاج استدلال تجريدي.

ودليلنا على ذلك أن حتى النصوص التأريخية القديمة نجد فيها إشارات إلى اعتماد طاليس للمنهجية الحسية في بناء النظرية. فعند ديوجين اللايرسي مثلاً، نجد أن طاليس اهتدى إلى المبرهنة الخامسة بالملاحظة العينية للرسوم الهندسية.

وحتى من قال بتجريدية النظر الرياضي الطاليسي لم ينف تجريبيته وحسيته، بل زاوج بينهما بوصفها لحاظين منهجيين اشتغلا بهما طاليس. وإذ نقول هذا فإننا نشير تحديداً إلى بروكلوس Proclus الذي يقول في تعليقاته على الكتاب الأول من متن «العناصر» لأوقليد: «في بعض الحالات صار منهجه (يقصد طاليس) أكثر عمومية، وفي حالات أخرى صار أكثر تجريبية»[١].

وعليه لا ينبغي في تحقيق السمت الميتودولوجي لرياضيات

---

(١) "He himself discovered many propositions and disclosed the underlying principles of many others to his successors, in some cases his method being more general, in others more empirical".
Cite in Colin R. Fletcher, Thales: Our Founder?, The Mathematical Gazette, Vol. 66, No. 438(Dec. 1982), p268.

طاليس، أن نقبل ذات السمت المشاع عنها؛ أي: بوصفها مبرهنات قائمة في بنيتها الاستدلالية على برهنة تجريدية. ويكفي لمزيد تدليل النظر في المبرهنة الأولى، حيث أنها لم ترد حتى عند أوقليد في صيغة مبرهنة مستدل عليها، بل وردت عنده كمعطى هندسي في صيغة التعريف[1].

ومن ثم **لا نستطيع القول بجزم إن طاليس أسس تجريدية العلم الرياضي الإغريقي، بل جهد ما يمكن أن نقوله هو أنه مهد لهذا التأسيس**. وثمة فراغ مهم لا يملأه إلا الإسهام الفيثاغوري الذي نزعم انه الحلقة الفاصلة بين التمهيد الطاليسي والاكتمال التقعيدي التجريدي الذي ستبدو به رياضيات الإغريق في كتاب «العناصر» لأوقليد.

(١) Heath, History of Greek Mathematics, 1921. i.p130. Cite in D. R. Dick, Thales, The Classical Quarterly, w Series, Vol. 9, No. 2 (Nov. 1959), p303.

ـ ٤ ـ
شذرات عن طاليس

ماذا تبقى من طاليس؟

يقال أن طاليس لم يكتب شيئاً، ومن ثم فما نعلمه عنه مجرد أقوال منسوبة إليه. **لكننا لا ندري على وجه التحقيق مقدار موثوقية هذا القيل؛ لأنه ليس ثمة توكيد جازم على أن طاليس كان بالفعل، مثل سقراط، مقتصراً على تعليم ونقل أفكاره شفهياً. كما أنه في المقابل ليس ثمة ما يؤكد أنه سطر أفكاره، ثم ضاع ذاك المسطور من بعد.**

لكن في باب الموازنة بين القولين نميل إلى الأخذ بالقول الأول. بيد أن جمعاً من الدارسين والمؤرخين ينزع نحو التشكيك فيه؛ حيث يرى هؤلاء أن الصواب هو القول بأنه كتب ولكن مكتوباته ضاعت.

لكن لم نرفض هذا القيل رغم أننا نجد له ما يسنده لدى أقدم مؤرخي الفكر؟

ـ ألم ينسب سمبليقيوس إلى طاليس كتاباً في الملاحة وهداية الرحلات البحرية بناء على النجوم[(١)]؟

صحيح أن بلوتارك يشكك في نسبة هذا الكتاب إلى طاليس، لكنه في المقابل نجده يشير إلى أن طاليس صاغ بعض أفكاره في قصائد شعرية. وصحيح كذلك أن ديوجين اللايرسي يشكك في نسبة الكتاب قائلاً بأنه منسوب إلى فوكوس الساموسي[(٢)]، لكنه في المقابل أشار إلى رواية أخرى تنسب إلى طاليس كتابين اثنين.

ألا تكفي إذاً هذه الإشارات، التي على الرغم من اختلافها تلتقي عند التوكيد على أن طاليس خلف كتبا، ثم ضاعت خلال صيرورة الزمن؟

لا نرى هذه الإشارات كافية لتوكيد الكتابة الطاليسية. وحتى إذا أُخذت على وجه الاحتمال، فإن ذلك لا يمنعنا من توكيد القول بأنه حتى زمن أرسطو لم يكن ثمة كتاب متداول ينسب إلى طاليس.

وقولنا هذا معناه أن مشروع تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني ما قبل السقراطي يقوم، فيما يخص فكر طاليس، على فراغ نصي؛ لأن اللحظة التاريخية التي بدأت فيها العملية التأريخية للفكر الفلسفي اليوناني الأول؛ أي: لحظة أرسطو/ ثيوفراسطوس/ أوديموس، نزعم أنه لم يكن فيها أي كتاب منسوب إلى طاليس.

غير أن باتريسيا أوغرادي Patricia O'Grady[(٣)]، ـ وهي باحثة متخصصة في فلسفة طاليس ـ تذهب إلى عكس ما قلناه أعلاه، حيث

---

(١) Simplicius in Phys, p23.

(٢) Diogène Laerce, ibid, p9.

(٣) Patricia O'Grady, Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy, Burlington VT, 2002.

تقول باحتمال أن أرسطو كان بين يديه مكتوبات طاليسية؛ بيد أننا نلاحظ أنه عندما أرادت التدليل على موقفها هذا، لم تقدم ما يقنع، بل كل ما قالته هو أنها لاحظت أن صيغ التعبير التي استعملها أرسطو لتقديم فكر طاليس صيغ واثقة تدل على أنه كانت بين يديه نصوص طاليسية، وإلا لما تحدث بذاك المنحى اليقيني المتأكد في نسب عبارات وآراء إليه.

تقول باتريسيا أوغرادي: «ليس هناك دليل مباشر بأن أفلاطون وأرسطو كان بين يديهما نص طاليسي... لكن كلمات أرسطو عن أقوال طاليس كلمات واثقة، ومن ثم فهي تفيد وجود مصدر موثوق، لعله كتابات طاليس نفسه!»[1].

هذا كل ما عند أوغرادي من استدلال على وجود مكتوبات طاليسية زمن أرسطو. ولكنها لم تكلف نفسها استحضار العبارة الأرسطية لتؤكد زعمها. وكان بإمكانها أن تحتفظ بالفرض الأول الذي أعلنته في مبتدأ كلامها في شأن كتابات طاليس. وما يدفعنا أكثر نحو رفض أطروحتها هو نوع الدليل الذي ارتكزت عليه؛ أي: زعمها أن العبارة الأرسطية كانت واثقة عند إيراد فكر طاليس؛ لأننا نرى عكسه هو الصحيح؛ أي: أن صيغ التعابير الأرسطية تكشف بالضبط نقيض ما تقوله؛ والدليل على ذلك يكفي تأسيسه بالنظر إلى مداخل العبارات التي يمهد بها أرسطو لإيراد قول أو رأي منسوب إلى طاليس، حيث تبدو تلك المداخل إما مسنودة إلى مجهول، أو صيغة أسلوبية احتمالية ظنية.

ولتوكيد قولنا هذا نورد فيما يلي نصوصاً أرسطية جاءت على ذكر طاليس (مع إيراد النص الذي ترجمنا عنه في الهامش):

---

(1) Patricia O'Grady, Thales of Miletus, iep.utm.edu. 2004.

ـ في كتاب الميتافيزيقا، وبعد تحليله لنظرية الماء كمبدأ، وعلاقة هذا المبدأ بفكرة الأوقيانوس، نلاحظ أن أرسطو استعمل عبارة: «ولكن **يقال** إن طاليس تكلم على هذا النحو بالنسبة للعلة الأولى»[١]. وهو تعبير دال على أن الأمر ليس وارداً من نص طاليس بل من رواية تحيل إليه.

ـ وعندما أراد أرسطو أن ينسب تعليل قول طاليس بأن الأرض تطفو على الماء، لم يستعمل أي صيغة تعبيرية تفيد ما ذهبت إليه أوغرادي، بل بالعكس نجده يستعمل عبارة ظنية احتمالية حيث يقول:

«**وربما كان سبب تصوره** ـ يقصد طاليس ـ هذا راجعاً إلى ملاحظته بأن كل الكائنات تتغذى من الرطب»[٢].

ـ وفي كتاب «النفس» نجد أرسطو يستعمل صيغة تعبيرية ظنية عندما ربط فكرة طاليس القائلة بأن «العالم ممتلئ بالآلهة»، بفكرة اعتقاد بعض الفلاسفة بأن النفس تحايث العالم، حيث قال: «ومن هنا **ربما** ذهب طاليس إلى الفكرة القائلة بأن كل الأشياء ممتلئة بالآلهة»[٣].

---

(١) Aristotle: "Some think that even the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, and described the oath of the gods as being by water, to which they give the name of Styx; for what is oldest is most honourable, and the most honourable thing is that by which one swears. It may perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and ancient, but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause".
Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, Book I, 3.

(٢) "getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist, and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it".
Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, Book I, 3.

(٣) "it is perhaps for that reason that Thales came to the opinion that all things are full of gods".
Aristotle, On the Soul, Translated by J. A. Smith, Book I, 5.

ـ وفي كتاب «النفس» أيضاً، نلاحظ تعبيراً صريحاً في تأسيس فكرة منسوبة إلى طاليس بالرواية لا بالإحالة النصية: «يبدو أن طاليس، **كما قالوا**، اعتقد بأن النفس قوة محركة، إذا صح القول بأنه كان يظن بأن حجر المغناطيس يمتلك نفساً؛ لأنه يجذب الحديد»[1].

ـ كما لا يفصح أرسطو عن هوية الرواة الذين يحيل عليهم، إنما دائما يتم نسب الرواية إلى مجهول.

وتأسيساً على ما سبق، نلاحظ أنه في مختلف السياقات التي ورد فيها اسم طاليس في المتن الأرسطي يتبين لنا أنها من الناحية التعبيرية أبعد ما تكون عما تقوله أوغرادي. حيث لم يكن أرسطو في مختلف ما أورده عن طاليس ينسب القول إليه بل كان يحيل إلى ناقلين ورواة. وهذه الصيغ لا تفيد وجود كتاب لطاليس. ثم حتى العبارة التي لا ترد فيها الإحالة إلى رواة، نجد أنها ليست نصاً مسترسلاً، بل مجرد قول وجيز. ومثله يجوز أن يتناقل ويروى، ولا يستلزم وجود كتاب. هذا فضلاً عن أن أرسطو لم يذكر في أي متن من متونه كتاباً لطاليس متداولاً بين يديه.

ومن ثم فالرأي الذي نميل إليه هو أنه بدءاً من زمن أرسطو لم يكن لدى مؤرخي الفكر أي متن يعزى تأليفه إلى طاليس. والفارق الزمني بينهما (حوالي مائتي عام) يبرر احتمال ضياع مكتوبات طاليس واندثارها إن كان قد سطر وكتب.

بل نذهب بعيداً، فنقول إن سبب كون طاليس لم يخلف متنا مكتوبا، هو أنه كان هو نفسه يستثقل الكتابة. ونستدل على هذا

---

(١) "Thales, too, to judge from what is recorded about him, seems to have held soul to be a motive force, since he said that the magnet has a soul in it because it moves the iron".
Aristotle, On the Soul, Translated by J. A. Smith, Book I, 2.

برسالة منسوبة إليه أوردها ديوجين اللايرسي نورد نصها هنا كاملة؛ لأن لها تعلقاً واضحاً بمسألة بحثنا. ولكننا إذ نوردها لا نؤكد موثوقيتها، فمن الواضح أن ديوجين لا سند له لهذه الرسالة، ولكن الفائدة من إيرادها، هي أن الذي نحلها حرص على تضمينها فكرةَ أن طاليس لم يكن يرتاح إلى فعل الكتابة ونشر أفكاره على العموم. وتضمينه لهذه الفكرة دليل على شيوع وتداول القول بأن طاليس لم يكتب.

ـ يقول طاليس في رسالته إلى فريسيد:

«علمت أنك عازم على أن تقدم للإغريق أول كتاب أيوني عن الأشياء المقدسة. سيكون ربما أكثر حكمة أن تقتصر على قراءة كتابك على أصدقائك فقط، بدل أن تعلن لكل الناس كتابات قد لا تكون أبداً صالحة لهم.

وإذا راقك هذا أحب أن أستفيد من أبحاثك، فإذا دعوتني سأذهب إلى لقائك في أقرب وقت. لأن سولون الأثيني وأنا، اللذين قطعا البحر مرتين لكي يشاهدا كريت، ومصر واللقاء بالكهنة والفلكيين، لن نتأخر في قطعه مرة أخرى لكي نلتقي بك. ذكرت سولون؛ لأنني سأحضره معي إذا سمحت لي بذلك.

إنك نادراً ما تسافر إلى أيونيا، فأنت لا تحب أبداً أن تسافر للتعرف على الأجانب، وأتصور أنك لا تفكر سوى في أن تكتب. ولكننا نحن الذين لا نكتب، مستعدون للسفر عبر اليونان وإيطاليا»[1].

هذه الرسالة التي يوردها ديوجين ليست صريحة فقط في توكيد

(١) Diogène Laerce, ibid, p18.

ما قلناه سابقا وهو أن طاليس كان يستثقل الكتابة، بل تفيد أمراً آخر أهم، وهو أن طاليس لم يكن يقبل حتى من أصدقائه أن يكتبوا أو ينشروا مكتوباتهم. ورغم أننا نشكك في صدقية نسب هذه الرسالة إلى طاليس، فإننا يمكن أن نستفيد منها في هذه الجزئية، وهي أن الذي نحلها حرص على تضمينها الفكرة التي يحتمل أنها الأكثر موثوقية، وهي أن رائد الفكر الفلسفي لم يكتب أي كتاب.

لكن في المقابل يجوز أن نفترض أن أرسطو ربما كان بين يديه نصوص لتلامذة طاليس تقدم فكره؛ لكنه قام باقتطاعها على النحو الذي يمكنه من بناء رؤيته التاريخية إلى الفلسفة السابقة عليه وفق منظوره المفاهيمي القائم على محورية مفهوم العلة في بناء الرؤية الفلسفية إلى الوجود. والذي يدفعنا إلى اعتبار هذا الافتراض هو أن الأقوال التي أوردها أرسطو مقتطعة لفلسفة طاليس، وللفلسفة ما قبل السقراطية عامة، يدفع إلى تغليب الفرض القائل بأن ثمة على الأقل نصوصاً موسعة جرى فيها فعل الاقتطاع والتجزيء. وما يدفعنا إلى توكيد هذا الاحتمال هو أننا إذا رجعنا إلى المرويات، سنلاحظ أنها لا تتكلم عن شخص طاليس بوصفه مفكراً مفرداً، بل عن مدرسة لها معلمها وتلامذتها. ولذا فاستمرارية نصوص تلك المدرسة افتراض ممكن لوجود أتباع وتلامذة تلقوا عليه. ولعل إليهم يحيل أرسطو بقوله: «يقولون عن طاليس»، وإن لم يذكرهم بالاسم.

وإذا ساءلنا النصوص القديمة من هم تلامذة طاليس أو الذين اعتنوا بنقل أفكاره، فلن نعدم إشارات وأسماء مثل هيبياس الإيلي الذي خصص له أفلاطون محاورتين اثنتين، ويُذكر بوصفه أحد الناقلين لأفكار طاليس. وأنكسيمندر الذي يذكر في بعض النصوص حيناً بوصفه تلميذاً لطاليس وأحياناً أخرى بوصفه زميلاً وشريكاً له في أبحاثه،

ومعلوم أن أنكساغور تتلمذ على أنكسيمنس الذي كان بدوره تلميذاً لأنكسيمندر[١]، ومن ثم يمكن أن نلحظ في هذا مساراً ممكناً لعملية نقل لرؤى وأفكار طاليس إلى أثينا، حيث أن أنكساغور دَرَّسَ الفلسفة في أثينا وعاش فيها ثلاثين عاماً، حسب رواية ديوجين اللايرسي[٢].

وكل هذا يدفعني إلى تغليب الاحتمال بأن يكون ثمة نصوص لأتباع طاليس استمرت حتى زمن أفلاطون وأرسطو. نصوص تم الاشتغال عليها من قبل الأرسطية وأتباعها الدوكسوغرافيين بعملية الانتقاء والتقطيع.

فما هو هذا المتبقى الذي جرى اقتطاعه؟

في هذه الفقرة الآتية، التي نخصصها لما تبقى من طاليس، نقصد أن نستجمع ما تبقى من أقواله ورؤاه المعرفية، بمعنى أننا لن نتوقف عند النصوص التي تتحدث عن سيرته، بل عند النصوص التي تتحدث عن فكره؛ وعليه سنقتصر على تناول الحضور المعرفي لطاليس من خلال ما ينسب إليه من قول معرفي/ فلسفي.

---

(١) القول بأن أنكسيمنس تلميذ لأنكسيمندر محل خلاف بين مؤرخي الفكر الفلسفي، ولعلي أقول إن أصل الخلاف راجع إلى تلك الرواية التي ينسبها ديوجين اللايرسي إلى أبولودروس؛ أي: توقيت ميلاد أنكسيمنس في الأولمبياد الثالثة والستين، ووفاته في زمن معركة سارديس، في الأولمبياد السبعين. والحال أن هذا التوقيت غير دقيق؛ لأنه يجعل مساحة حياة أنكسيمنس ثلاثين عاماً، بينما نرى أن التواقيت الأخرى رغم اختلافها فإنها تقارب زمن عيشه بحوالي سبعين عاماً. ثم إن توقيت أبولودروس يباعد بين أنكسيمنس وأنكسيمندر مباعدة تامة إذ تجعل ميلاد الأول بعد حوالي عشرين عاماً من وفاة الثاني!
وهذا يناقض ما ينسب إلى ثيوفراسطوس من وصف أنكسيمنس كشريك لأنكسيمندر، ولفظ الشراكة في البحث تعني: أن الشخص امتد به العمر إلى سن أهله ليس للتتلمذ فقط، بل للمشاركة. وهذا ما يناقض في الصميم كرونولجيا أبولودروس. وسنناقش لاحقاً، بشيء من التفصيل، في مبحث أنكسيمنس ما يرجح اتصاله بأنكسيمندر وتتلمذه عليه.

(٢) Diogène Laerce, ibid, p58.

٤ ـ ١ طاليس في المتن الأفلاطوني

أول متن فلسفي[(١)] أورد اسم طاليس هو المتن الأفلاطوني، ونخص بالذكر، «ثياتيتوس» و«بروتاغوراس»:

ـ في محاورة «ثياتيتوس» يذكر أفلاطون حكاية سقوط طاليس في البئر، وقد أوردناها سابقاً، بوصفها الوظيفي كتأسيس لصورة الفيلسوف[(٢)].

ـ وفي الفقرة (343 a) من محاورة «بروتاغوراس» يذكر أفلاطون طاليس على رأس قائمة الحكماء السبعة[(٣)].

ولن نتوقف عند هذين الكتابين؛ لأن من الملحوظ أن إيرادهما لطاليس ليس إيراداً فلسفياً، بل هي حكايا عن السيرة، بعضها يورد مورد الطرفة كحكاية سقوط طاليس في البئر وسخرية الخادمة منه. هذا وإن كانت دلالتها الفلسفية لا تخفى. لكننا **نستبعدها هنا لأن مطلبنا هو القول الفلسفي الطاليسي تحديداً وحصراً.**

لكن قد يقال إن ورود طاليس في محاورة بروتاغوراس في سياق تعداد الحكماء السبعة كان مختوماً بقولين اثنين هما «اعرف نفسك» و«لا مغالاة»[(٤)]. فلماذا لا نستحضرهما؟

إن السبب راجع أولاً إلى أن أفلاطون لم ينسب هذين القولين

---

(١) عندما نقول: إن المحاورة الأفلاطونية أول متن فلسفي أورد اسم طاليس، فذاك لا يعني عدم وروده قبل أفلاطون في متون غير فلسفية. وقد أشرنا من قبل إلى أن كتاب التاريخ لهيرودوت أقدم وثيقة مكتوبة أوردت اسم طاليس.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة ثياثيوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م، ص١٨٩.

(٣) أفلاطون، بروتاجوراس، م س، ص١٣٤.

(٤) محاورة بروتاجوراس، م س، ص١٣٥.

إلى طاليس إنما أوردهما في سياق الحديث عن أمثلة لأقوال الحكماء السبعة، فجاء بهما دون عزو.

وإذا أردنا أن نحقق نسبة القائل، فنحتاج إلى الانتقال من أفلاطون إلى ديوجين اللايرسي، الذي نجده ينسب القول الأول إلى طاليس[1]. غير أن هذا لا يقطع الخلاف في النسبة والعزو، حيث أن ديوجين نفسه يستحضر أنتيستين الذي ينسب تلك العبارة إلى فيمونوي Phemonoé وليس إلى طاليس. وأيا كانت الحقيقة في هذا العزو فإنه كما أسلفنا الإشارة من قبل، لا ينبغي أن تفهم عبارة «اعرف نفسك» بمدلولها الفلسفي الذي سيبدو عند سقراط مثلاً.

وعليه، لا يتبقى لنا من الحضور الفلسفي الطاليسي في المتن الأفلاطوني سوى المحاورات الأخرى التي أوردت أفكاراً لطاليس، لكن دون ذكره بالاسم. ونخص بالذكر **كتاب «القوانين»**. لكن ثمة مشكلة قد تعترض الإيراد من هذا المتن، وهي كما أسلفنا الإشارة، لا نجد فيه أفلاطون يذكر طاليس بالاسم؛ فكيف نبرر إذاً الاستحضار منه؟

نرى جواز اعتماد هذا المتن في تقريب فكر طاليس والتأريخ له، رغم عدم ذكره بالاسم، وذلك لأن التصور الذي يقدمه أفلاطون في السياق تصور طاليسي. والدليل على ذلك أنه أورد العبارة ذاتها التي سينسبها أرسطو إلى طاليس لاحقاً.

وعليه، فما تبقى من طاليس ـ كحضور معرفي فلسفي ـ من المتن الأفلاطوني هو النص التالي، الذي يقول فيه أفلاطون على لسان «الأثيني» في حواره مع «كلينياس» في سياق الدفاع عن الإيمان بوجود الألوهية:

---

(1) Diogène Laerce, ibid, p16.

«وأية قصة أخرى ستكون لدينا لترويها عن كل الكواكب، وعن القمر، وعن الأعوام والشهور وكل الفصول، غير نفس القصة بالضبط. وهي ما دام أن النفس، أو النفوس الخيرة الكاملة الخير، قد برهنت على أنها أسباب كل شيء، فإننا نتمسك بأن النفوس ـ آلهة، سواء إدارات[1] العالم من داخل أجسام مكونة، مثل الكائنات الحية، أو بأية طريقة من طرق فعلها. فهل يحتمل أي رجل ممن يشارك في ذلك الاعتقاد أن يسمع قول من يقول أن كل الأشياء ليست «ممتلئة بالآلهة»؟»[2].

ـ «كل الأشياء ممتلئة بالآلهة» هي ذات العبارة التي سنجدها عند أرسطو منسوبة بصريح اللفظ إلى طاليس.

وبالإضافة إلى محاورة «القوانين» يمكن أن نتوسع في قراءة المتن الأفلاطوني فنستحضر، بعض السياقات التي نرى فيه فكراً طاليسياً وإن لم يحضر اسم فيلسوفنا فيها. ومثال على ذلك:

تحليل أفلاطون لنظرية الماء كمبدأ في الفقرة (49b-c) من محاورة طيماوس. لكننا لا ينبغي أن نتوسع في الأخذ من هذا النص، فنظن بأن آلية التكوين الواردة فيه فكرة طاليسية. إذ عندما ندقق في ألفاظ المتن نلاحظ أن أفلاطون استعمل مفهوم التخلخل والتكاثف. وهي آلية منهجية لم تبدأ في التفكير الفلسفي إلا مع أنكسيمنس. لذا فأصح ما يمكن قوله في شأن التفسير الأفلاطوني لصيرورة الماء أنها من حيث الأصل فكرة طاليسية، لكنه أضاف من أنكسيمنس آلية التخلخل والتكاثف. ومن ثم لا ينبغي أخذ كل معطيات ذاك النص بوصفه فكراً طاليسياً.

---

(١) «إدارات» كذا في نص الترجمة العربية، وهو خطأ مطبعي والصواب «أدارت».

(٢) أفلاطون، القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م، ص٤٧٠.

لنتأمل منطوق النص:

ـ «نحن نرى في المقام الأول، أن ما نسميه لتونا الآن ماء، أفترض أنه يصبح حجراً أو تراباً بالتكثيف، ويتحول هذا العنصر عينه إلى بخار وهواء، عند إذابته وتشتيته. ومرة أخرى، فإن الهواء عندما يتراكم ويتكثف، يحدث الغيم والسديم. ويأتي من هذا الماء المتدفق، حينما يكون مضغوطاً أو متكثفاً أكثر، يأتي من الماء التراب والأحجار مرة أخرى. وهكذا يبدو أن النشوء يكون منقولا من عنصر واحد إلى العنصر الآخر في دائرة»[1].

يتحدث أفلاطون عن صيرورة أنطولوجية للماء بفعل التكثيف فيصير حجراً وتراباً، ثم صيرورته بعكس التكثيف إلى بخار وهواء؛ ثم مآل الهواء إلى ماء بعد تكثيفه ليصير سحاباً ثم مطراً. منتهياً إلى القول بأن تلك الصيرورة تكون في شكل دائرة؛ أي: يتكرر فيها البدء والعود.

وبهذا نلحظ أن أفلاطون يجمع نظرية المبدأ عند طاليس بآلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمنس. ومن ثم لا يجب الخلط بين ما لهذا وما لذاك!

ـ كما أنه يمكن أن نضيف إحالة على المتن الأفلاطوني في شأن فكرة محايثة النفس لكل أشياء الكون. ونخص بالذكر محاورات «كراتيلوس» و«دفاع سقراط»، و«الجمهورية»؛ وذلك:

- في الفقرة (26 C) من «دفاع سقراط» حيث ترد إشارة إلى فكرة امتلاء أشياء الكون البديعة بالآلهة.

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة طيماوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م، ص٤٣٧.

- وفي الفقرة (399 De) من محاورة كراتيلوس، حيث ترد فكرة أن النفس محرك.

- وفي الفقرة (34B) من طيماوس، حيث ترد فكرة كون النفس محايثة لكل أشياء الكون.

وهي فِكرة طاليسية، وإن لم يستحضر أفلاطون اسم طاليس لتعيينه بوصفه صاحبها. إذ من المعلوم أن محايثة النفس للأشياء نجد ديوجين اللايرسي يقول بصريح التعبير إن هيبياس وأرسطو ينسبونها إلى طاليس[١] في سياق تحليله لتفسير طاليس لعملية الجذب التي يقوم بها المغناطيس.

كما أن الفِكَرَ الأخرى طاليسية وإن لم يعزها أفلاطون إلى قائلها. أما توكيد العزو فآت من خارج المتن الأفلاطوني، عند أرسطو بشكل خاص وكذا عند اللايرسي، وغيره من الدوكسوغرافيين، وتحديداً دوكسوغرافيا أيتيوس الذي ركز على استحضار الرؤية الطاليسية فيما يخص الألوهية ومحايثة النفس للوجود. وإذا كنا صنفنا من قبل دوكسوغرافيا ما بعد ثيوفراسطوس، بكونها من صنف المصادر الثواني التي لا نثق في صدقيتها. فإننا نجوز هنا استحضارها والإيراد منها؛ لوجود ما يسندها في ما قبلها (أي: المتن الأرسطي).

ويتبين مما سبق أن المحصول المعرفي الذي يمثل به طاليس في المتن الأفلاطوني نزر قليل.

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p10.

٤ ـ ٢ طاليس في المتن الأرسطي

كان أرسطو أكثر من سلفه ـ أي أفلاطون ـ تركيزا على إيراد الفكر الفلسفي المنسوب إلى طاليس والفلسفة ما قبل السقراطية عامة.

فما هو هذا المنسوب الفكري الذي يستحضره أرسطو بوصفه فلسفة طاليسية؟

بذات النهج الذي اشتغلنا به من قبل، سنستبعد ما لا تعلق له بالجانب المعرفي الفلسفي لحضور طاليس في المتن الأرسطي، مثل:

ـ حضوره في الفقرة (I, XI, 1259 a 6) من كتاب السياسة، حيث أورد أرسطو حكاية احتكار معاصر الزيتون من قبل طاليس[١]. وقد أوردناها من قبل في معرض تحليل الصورة. ونتجاوزها هنا لأنها ليست ذات تعلق مباشر بالحضور الفلسفي الطاليسي الذي نبتغي تلمس ملامحه المعرفية.

ولذا سنركز فقط على المورد الفلسفي لآراء طاليس:

ـ يقول أرسطو في مقالة الألف، من متنه «الميتافيزيقا»:

«طاليس مؤسس هذه الطريقة في التفلسف قال إن المبدأ هو الماء، (لهذا السبب صرح بأن الأرض تطفو فوق الماء)، وربما كان سبب تصوره هذا راجعاً إلى ملاحظته بأن كل الكائنات تتغذى من الرطب. وأن الحرارة نفسها تأتي من الرطب وتحيى به. (والحال أن مصدر الأشياء هو مبدؤها). من هنا استمد تصوره، وكذا من أن جذور كل الأشياء هي من طبيعة رطبة، ولهذا كان الماء مبدأ كل الأشياء.

---

(١) انظر تفصيل الحكاية عند أرسطو في كتابه «السياسة»:
Aristotle, Politics. Translated by Benjamin Jowett. Book I. 11.

يعتقد الكثيرون أن حتى القدماء، الذي عاشوا قبل زمننا، كان لديهم نفس الرأي حول الطبيعة؛ لذا جعلوا من أوقيانوس وتيثيس خالقا العالم. ويظهرون الآلهة تقسم بالماء، والشعراء ينادون ستيكس Styx. وبالفعل إن ما هو أكثر قدامة هو الأكثر قداسة. وما هو أكثر قداسة ما به نقسم. من غير المؤكد أن هذا الرأي عن الطبيعة كان قديما، ولكن يقال أن طاليس تكلم على هذا النحو بالنسبة للعلة الأولى»[١].

ـ **ويقول في كتاب «النفس»**: «يبدو أن طاليس، كما قالوا، اعتقد بأن النفس قوة محركة، إذا صح القول بأنه كان يظن بأن حجر المغناطيس يمتلك نفساً؛ لأنه يجذب الحديد»[٢].

ـ ويقول أيضاً في كتاب «النفس»: «هناك أيضاً بعض الفلاسفة يعتقدون بأن النفس تحايث العالم كله، ومن هنا ربما ذهب طاليس إلى الفكرة القائلة بأن كل الأشياء ممتلئة بالآلهة»[٣].

ـ ويقول في الفقرة رقم (13; 294 a 28) من كتابه «السماوات»:

---

(١) ترجمت هذا النص عن الترجمة الأنجليزية لروس:

Aristotle: "Thales, the founder of this type of philosophy, says the principle is water (for which reason he declared that the earth rests on water), getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist, and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a principle of all things He got his notion from this fact, and from the fact that the seeds of all things have a moist nature, and that water is the origin of the nature of moist things.

Some think that even the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, and described the oath of the gods as being by water, to which they give the name of Styx; for what is oldest is most honourable, and the most honourable thing is that by which one swears. It may perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and ancient, but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause".

Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, Book I, 3.

(٢) Aristotle, On the Soul, Translated by J. A. Smith, Book I, 2.

(٣) Aristotle, On the Soul, Translated by J. A. Smith, Book I, 5.

«... النظرية القديمة التي تم حفظها، منسوبة إلى طاليس. فالأرض تظل ثابتة لأنها تطفو (فوق الماء) كالخشب، وغيره من الأشياء المشابهة التي تم تكوينها على نحو يجعلها تستقر فوق الماء، ولكنها لا تستقر فوق الهواء»[1].

وبناء على ما سبق، يمكن أن نوجز الناتج الفلسفي الطاليسي كما يحضر في المتن الأرسطي في الفِكَرِ التالية:

١ ـ طاليس هو مؤسس التفلسف، قال بأن الماء مبدأ كل الأشياء.

٢ ـ الأرض تطفو فوق الماء.

٣ ـ النفس قوة محركة.

٤ ـ حجر المغناطيس يمتلك نفساً لأنه يجذب الحديد.

٥ ـ كل الأشياء ممتلئة بالآلهة. (وهي ذات العبارة التي لاحظنا ورودها في كتاب «القوانين» لأفلاطون غير منسوبة).

٤ ـ ٣ طاليس في المتن الدوكسوغرافي

ـ عند **ثيوفراسطوس** ـ (مع إضافات لسمبليقيوس):

«**من بين من اعترفوا بوجود مبدأ واحد محرك، الذين يسميهم أرسطو بـ«الطبيعيين»، بعضهم اعتقدوا أنه (يقصد المبدأ) محدود، مثل** طاليس... وهيبو (الذي يبدو من جهة أخرى أنه كان ملحداً)، قالا بأن الماء هو ذاك المبدأ. والذي أوصلهما إلى هذه النتيجة هي المظاهر الحسية؛ لأن ما هو حار يحتاج إلى الرطب لكي يحيا، والذي يموت يجف، وكل الجذور رطبة... والحال أنه من الطبيعي أن يكون ما به يتغذى الشيء هو مبدؤه، لكن الماء هو مبدأ الطبيعة

---

(١) Aristotle: On the Heavens, translated by J.L.Stocks, 1922. p68.

الرطبة.. ومن ثم فقد استنتجا أن الماء هو مبدأ كل الأشياء، وأن الأرض تطفو فوقه. وطاليس هو أول من ينسب إليه أنه نشر آراءه على الإغريق في شأن الطبيعة، رغم أن ثمة سابقين كثر **(هذا على الأقل ما يعتقده ثيوفراسطوس)»** فقد تجاوزهم جميعاً حتى تم نسيانهم؛ **ويقال أنه لم يخلف أي كتاب، باستثناء كتاب معنون بـ«الملاحة الفلكية»**[١].

ـ طاليس عند شيشرون:

ـ («طبيعة الآلهة» I ,40):

«طاليس الملطي، الذي كان أول من اختبر هذه الأسئلة، قال بأن الماء أصل كل الأشياء، وأن الله هو العقل الذي كون الأشياء من الماء»[٢].

ـ طاليس عند أيتيوس[٣]**:**

ـ «قال طاليس الملطي إن الماء هو مبدأ كل الأشياء؛ لأن كل شيء يأتي من الماء ويعود إلى الماء. يرتكز رأيه هذا على:

١ ـ أن المني الذي هو مبدأ كل حيوان رطب.

٢ ـ كل النباتات تتغذى وتثمر بفضل الرطوبة، وإذا افتقدتها فإنها تذبل.

٣ ـ حتى نار السماء والنجوم، والعالم كله محفوظ ببخار الماء.

---

(١) Simplic. in physic. 6a, cite in, Paul Tannery Pour l'histoire de la science hellène Felix Alcan (Collection historique des grands philosophes), 1887,p76.

(٢) ترجمة نص شيشرون عن الترجمة الفرنسية لكتاب شيشرون «طبيعة الآلهة»:
Cicéron, Entretiens sur la nature des dieux, in, Oeuvres complètes, Volum 4, trd française, Sous la direction DE M.Nisard, ed Dubochet, Paris 1841.p85.

(٣) جميع نصوص أيتيوس الواردة أعلاه ترجمتها عن الترجمة الفرنسية من كتاب:
Paul Tannery Pour l'histoire de la science hellène Felix Alcan (Collection historique des grands philosophes), 1887, p79 - 80.

لهذا قال هوميروس ذات الاعتقاد عن الماء: «أوقيانوس الذي يجد فيه الكل أصله»[1].

ملحوظة رقم ١:

القول الذي أوردناه سابقاً من أيتيوس:

«قال طاليس الملطي إن الماء هو مبدأ كل الأشياء؛ لأن كل شيء يأتي من الماء ويعود إلى الماء».

نجده أيضاً عند بلوتارك الذي يقول:

«أولهم جميعاً، طاليس، قال بأن الماء هو مبدأ كل الأشياء؛ لأن منه صدرت وإليه تعود».

وهما يشتركان في القول بأن الماء ليس مبدأ فقط، بل هو أيضاً معاد الأشياء كلها.

ـ ملحوظة رقم ٢:

نلاحظ عند أيتيوس تقريباً بين التصور الطاليسي للماء، والتصور الميثولوجي لأوقيانوس باستحضاره لهوميروس، وهي إشارة وردت أيضاً عند أرسطو ولكنه لم يأخذ بها. ونضيف لها هنا قول بروبوس الذي يقرب المبدأ الكوني الطاليسي من التصور الميثولوجي عند هزيود وهوميروس:

ـ **عند بروبوس Probus**: «نعتقد أن رأي طاليس مصدره هو هزيود الذي قال: «الخاوس كان قبل كل شيء»؛ لأن زينون السيتويني يأخذ لفظ الخاوس من الجريان، ويتأوله بمعنى الماء.

(١) ترجمت نص أيتيوس عن الترجمة الفرنسية من كتاب:

Paul Tannery Pour l'histoire de la science hellène Felix Alcan (Collection historique des grands philosophes), 1887, p77 - 78.

ولكن يمكن أن ننسب ذات الرأي إلى هوميروس الذي قال: «أوقيانوس وتيثيس أب وأم كل الآلهة»[1].

- **طاليس عند أيتيوس:**

«**طاليس**: عقل العالم هو الله؛ لأن الكل حي وممتلئ بالأرواح. والرطب الأولي محايث بالقوة الإلٰهية التي منحته الحركة».

- إن طاليس، وفيثاغور، وأفلاطون، والرواقيون يعتقدون أنه: توجد أرواح، وماهيات نفسية، وكذلك أبطال، ونفوس منفصلة عن الأجساد، وأرواح خيرة أو شريرة، تبعاً لطبيعة النفوس هل هي خيرة أم شريرة.

- طاليس وأتباعه قالوا بأن: العلة الأولى كانت ساكنة.

- مدرسة طاليس وفيثاغور: «الأجسام يمكن أن تخضع للتقسيم إلى ما لا نهاية، مثل كل الامتدادات...».

- كل الطبيعيين، بدءاً من طاليس أنكروا وجود الفراغ بوصفه فارغاً حقاً.

- طاليس: الأقوى هي الضرورة لأنها تهيمن على الكون كله.

- طاليس: العالم واحد.

- طاليس: الكواكب من طبيعة أرضية، ولكنها مشتعلة.

- طاليس: الشمس من طبيعة أرضية

- طاليس: القمر لا يضيء بذاته بل يعكس نور الشمس.

---

(١) ترجمت نص برويوس عن الترجمة الفرنسية من كتاب:

Paul Tannery Pour l'histoire de la science hellène Felix Alcan (Collection historique des grands philosophes), 1887, p78.

ملحوظة رقم ٣:

يخطئ أيتيوس في نسب هذا التصور إلى طاليس، حيث أن الاحتمال الأكثر موثوقية هو أن نقول بأن أنكساغور أول من قال بفكرة عدم إضاءة القمر بذاته، وأنه يعكس نور الشمس.

كما ينسب هذا الرأي إلى أنكسيمنس، لكن رغم أن هذا الأخير قدم ترتيباً أفضل من أستاذه أنكسيمندر، حيث رتب القمر أقرب إلى الأرض من الشمس، فليس ثمة ما يؤكد أنه حسم مسألة مصدر ضياء القمر.

- طاليس ومدرسته والروافيون: الأرض كروية الشكل.
- طاليس ومدرسته: الأرض في مركز العالم.
- طاليس وديموقريطس جعلا من الماء سبب الزلازل.
- طاليس كان أول من قال بأن النفس من طبيعة متحركة دوماً، أو أنها حركة ذاتها.
- أفلاطون وطاليس: إن النباتات لها نفوس مثل الحيوانات.
- كما ترد عند **بلوتارك** إشارة إلى الأصل المصري لفكرة الماء كمبدأ:

«من المصريين أخذ هوميروس وطاليس فكرة الماء مبدأ وأصلاً لكل الأشياء».

- طاليس عند ديوجين اللابرسي:

«هذا ما ينسب من أفكار إلى طاليس:

- إن الكلام ليس علامة على الذكاء. أن تكون حكيماً، اختر شيئاً واحداً، موضوعاً يستحق أن تدرسه، بهذا ستسكت العديد من الناس الذين لا يتقنون سوى كثرة الكلام»[1].

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p14.

ـ «إن الله أقدم الكائنات، لم يولد»[١].
ـ «إن العالم هو أجمل الأشياء؛ لأنه من خلق الله»[٢].
ـ «المكان أكبر الأشياء؛ لأنه يحتوي كل شيء»[٣].
ـ «الفكر أسرع الأشياء لأنه يطوف الكون كله على امتداده»[٤].
ـ «الزمن أكثر حكمة؛ لأنه يكشف كل الأمور المخفية»[٥].
ـ لما قال طاليس: «إن الحياة ليس لها أي شيء يجعلها أفضل من الموت»؛ سألوه: فما المانع من أن تضع حداً لحياتك إذاً؟
فأجاب: لأن لا شيء يجعل أحدهما أفضل من الآخر!»[٦].
ـ سأله أحدهم: من كان أسبق من الآخر الليل أم النهار؟
أجاب: بأن الليل كان نهاراً من قبل[٧].
ـ سُئِلَ: هل أفعالنا السيئة تخفى على الآلهة؟
فأجاب: لا، بل لا يخفى عنها حتى ما نسره من أفكار[٨].
ـ «سُئِلَ ما هو أكثر الأشياء صعوبة، وما أكثر الأشياء سهولة، وما أكثر الأشياء لطفاً؟
فأجاب: ـ الأصعب هو أن تعرف نفسك بنفسك.
ـ وأكثر الأشياء سهولة هو أن تقدم نصيحة.
ـ والثالث: أن نحصل على ما نرغب فيه»[٩].

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p14.
(٢) Diogène Laerce, ibid, p14.
(٣) Diogène Laerce, ibid, p14.
(٤) Diogène Laerce, ibid, p14.
(٥) Diogène Laerce, ibid, p14 - 15.
(٦) Diogène Laerce, ibid, p15.
(٧) Diogène Laerce, ibid, p15.
(٨) Diogène Laerce, ibid, p15.
(٩) Diogène Laerce, ibid, p15.

- «الله كائن لا بداية له ولا نهاية»[1].

- وفي موضوع النفس ثمة إشارة إلى الشاعر كوريليوس Choerilus تفيد بأن طاليس كان أول من قال بخلود النفس[2].

- وعود إلى متن ديوجين اللايرسي نلاحظ أنه ختم فصله المخصص لطاليس، برسالتين منسوبتين إلى طاليس[3]، أرسل إحداهما إلى فريسيد والثانية إلى سولون. وقد أوردنا نص الرسالة الأولى كاملة في سياق بحثنا عن توكيد احتمال كون طاليس لم يكتب.

أما الرسالة الثانية فهي رسالة حميمية إلى صديقه المشرع صولون، محتواها أنه يدعوه إلى أن يأتي ليستقر في ملطية، ومن ثم فإننا نستثنيها من ألإيراد هنا؛ لأنها لا تعلق لها بالجانب المعرفي الفلسفي.

- **سمبليقيوس**: هذا العنصر الأول، الماء، هو حسب طاليس، لا نهائي[4] وغير متعين.

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p15.

(٢) يرفض كثير من الباحثين هذه الفكرة، ويمكن أن نستحضر هنا،على سبيل المثال، موقف جيوفري ستيفن كيرك وجون إيرل رافن، ومالكوم شوفيلد الذين يعتقدون أن نظرية خلود النفس التي تنسب إلى طاليس هي مجرد تحريف من المدرسة الرواقي؛ راجع:
Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, Malcolm Schofield, Les philosophes présocratiques: Une histoire critique avec un choix de textes.trad Helene-Alix de Weck, Fribourg, Suisse 1995, p101.

(٣) دون أن يذكر ديوجين الناسب؛ حيث مهد للرسالتين بالقول: «يُنسب إلى طاليس...».
Diogène Laerce, ibid, p18.

(٤) لانهائية مبدأ طاليس؛ أي: الماء، الذي قال به سمبليقيوس يلاقي تشكيكاً في صدقيته. ونجد عند زيلر رفضاً لنسبة صفة اللانهائية إلى الماء كما تصوره طاليس، حيث يذهب إلى أن نسبة هذه الصفة للماء ترتبط بالفيلسوف هيبو لا بطاليس. يقول زيلر:
"Nor can we say whether he conceived his primitive watery matter as infinite; for the assertion of Simplicius' is manifestly based upon the Aristotelian passage which he is elucidating;

ـ **سمبليقيوس**: طاليس وأنكسيمنس فسرا تكوين العالم بالتكاثف والتخلخل الحاصل في المبدأ الأول[1].

ـ **ملحوظة**: الاستناد على آليتي التكاثف والتخلخل لتفسير التكوين الأنطولوجي، يحتمل جداً أنها لم تستعمل إلا مع أنكسيمنس، لذا فنسبها من قبل سمبليقيوس ـ وكذا من قبل كلوديوس جالينوس (القرن الثاني الميلادي) ـ إلى طاليس أمر غير موثوق.

ـ **سمبليقيوس**: النفس حسب طاليس ليست عضواً[2].

هذا **أغلب**، إن لم نقل، **كل** ما أوردته المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة من أقوال وآراء عن طاليس. فلننتقل إلى بيان الموقف المنهجي الواجب انتهاجه في سبيل ضبط الاستمداد منها.

= and this passage does not mention hales. It does not even affirm that any one of the philosophers who held water to be the primitive matter, expressly attributed the quality of infinity to that element. Supposing such an assertion had been made, it would be more reasonable to, refer it to Hippo... than to Thales, for the infinity of matter is else where universally regarded as a conception first entertained by Anaximander. Thales, most likely never raised such a question at all".

Eduard Zeller, A history of Greek Philosophy, V1, ibid, p219.

(١) Phys. 180, 14.

(٢) Simpl. Arist. Anima de 8 r 32, 16.3.

ـ ٥ ـ

في ضرورة التمييز بين المصادر الأولى والمصادر الثواني، ومحصول إجراء عملية التمييز

كيف ينبغي أن نعامل الجرد الشذري السابق؟

هل ينبغي أن نقبله كله وننطلق منه لتأسيس تأويلنا لفلسفة طاليس؟

لا نعتقد أن الأخذ بكل ما سبق إيراده مسلك صحيح، بل لا بد من إعمال موقفنا المنهجي الذي يقوم على ضبط كيفية التعامل مع المعطى الشذري المستمد من المصادر الأولى والمعطى المستمد من المصادر الثواني.

ونعني بالمصادر الأولى هنا تحديداً، كتابات أفلاطون، وأرسطو، وثيوفراسطوس؛ ونعني بالمصادر الثواني، ما نسب إلى طاليس عند شيشرون، وأيتيوس، وبلوتارك، وديوجين اللايرسي، وسمبليقيوس...

أما عن ضرورة هذا التمييز فآتية من كون المسافة الزمنية التي تفصل أول مصدرين من المصادر الثواني عن طاليس، أقصد شيشرون

وأيتيوس تزيد على سبعة قرون. صحيح أن المستند الذي يرتكز عليه كلاهما هو ثيوفراسطوس؛ أي: أحد أهم المصادر الأولى، لكن مع ذلك فقد ثبت بالتحليل النقدي أن شيشرون، ثم خاصة أيتيوس، لم يكونا أمينين دائما في النقل، بل كثيراً ما ألبسا فهميهما لطاليس نحتاً لغوياً يبدو به وكأنه قول طاليس ذاته.

ومن ثم فأحوط ما يمكن للباحث والمؤرخ أن ينهجه هنا هو أن يتخذ من المصادر الأولى ـ رغم ما وسمناه بها من اجتزائية وقصور في التأويل ـ منظاراً يقرأ به ما ورد في المصادر الثواني، فيأخذ ما يتلاقى وينسجم، ويتوقف في شأن تلك الإضافات التي لا يجد لها في المصادر الأولى سنداً تعبيرياً صريحاً يؤكد موثوقية نسبها إلى طاليس.

وبهذا التمييز يمكن أن نخلص إلى محصول معرفي قابل لأن نؤسس على قراءته فهمنا وتأويلنا لفلسفة طاليس.

وفي سبيل ذلك، وباتخاذ الموقف المنهجي السابق لحاظاً نقرأ به مجموع الشذرات والأقوال والفهوم التي أوردناها من قبل، يمكن أن نوجز الفكر الفلسفي الطاليسي كما يحضر في المصادر الأولى ولواحقها التأويلية والدوكسوغرافية في الفِكَرِ الآتية:

ـ لاحظنا أن طاليس ورد لدى أفلاطون في محاوراته «ثياتيتوس» و«بروتاغوراس»؛ و«القوانين»، و«طيماوس»، و«كراتيلوس» و«دفاع سقراط»، و«الجمهورية».

وقد بررنا من قبل صواب الخيار المنهجي في الإيراد من المحاورات التي لا يحضر فيها طاليس باسمه، حيث قلنا بحضوره المعرفي مغفلاً عن التسمية؛ وموجز ما يمكن تحصيله من تلك المحاورات هو ما ورد في:

ـ الفقرة (49 b-c) من «طيماوس» حيث يقدم أفلاطون تحليلاً لنظرية الماء كمبدأ.

ـ والمقطع الذي يتحاور فيه الأثيني مع كلينياس في محاورة «القوانين»، حيث يتم الدفاع عن فكرة أن «كل الأشياء.. ممتلئة بالآلهة».

ـ والفقرة (26 C) من «دفاع سقراط» حيث تحضر ذات الفكرة في الإشارة الواردة بشأن «امتلاء أشياء الكون البديعة بالآلهة».

كما أنه يمكن أن نستشف أفكاراً طاليسية من:

ـ الفقرة (399 De) من محاورة «كراتيلوس»، حيث ترد فكرة أن النفس محرك.

ـ والفقرة (34B) من «طيماوس»، حيث نجد فكرة كون النفس محايثة لكل أشياء الكون.

وهذه الفِكَرُ الواردة في المتن الأفلاطوني، يوثقها المتن الأرسطي:

ـ ففي مقالة الألف، من متن «الميتافيزيقا» ترد مجموعة من الفِكَرِ منسوبة صراحة إلى طاليس وهي:

ـ الماء مبدأ كل الأشياء[1].

ـ ثم نلحظ فكرة مهمة في كتاب «النفس» لا تتناغم مع التأويل الأرسطي لفلسفة طاليس التي قدمها في مقالة «الألف» من متن «الميتافيزيقا»، بوصفها فلسفة تقول بعلة واحدة هي العلة المادية. حيث أورد أرسطو ـ بصيغة الرواية ـ فكرة:

ـ أن طاليس اعتقد بأن النفس قوة محركة.

---

(١) Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, Book I, 3.

ـ كما أورد ذات الفكرة التي حضرت في كتاب «القوانين» لأفلاطون، وهي اعتقاد طاليس بأن «كل الأشياء ممتلئة بالآلهة»[1].

ـ وفي مقالة الألف، من متن «الميتافيزيقا»، ينسب أرسطو إلى طاليس القول بأن:

ـ الأرض تطفو فوق الماء.

وهذه الفكرة التي ترد في متن «الميتافيزيقا»، نجد أرسطو يعود إليها في الفقرة رقم (13; 294 a 28) من كتابه «السماوات» ليقدم تعليلا لسبب قدرة الأرض على الرسو فوق الماء، حيث يشير إلى ما سماه بالنظرية القديمة، لكنه عند إيراده لتعليل رسو الأرض لم يقدم حسما في طبيعة مكونات الأرض حسب طاليس، بل توزع الافتراض بين: هل رسوها راجع إلى أن مكونها من نوع خشبي، أو من شيء آخر له قدرة الخشب على الرسو فوق الماء؟

ـ وفي المتن الدوكسوغرافي، عند ثيوفراسطوس، يحضر أيضاً القول بأن الأرض تطفو فوق الماء منسوباً إلى طاليس. كما يتم نسب القول بأن الماء مبدأ كل الأشياء إليه وكذا إلى هيبو.

أما ما يرد في المصادر الثواني كحضور معرفي لطاليس، فينبغي أن نقابله بما يرد في المصادر الأولى، مع ضبط الإضافات، التي يجب أن نستحضرها بغير قليل من الاحتراس:

ـ **فيما يخص القول بأن «الماء مبدأ كل الأشياء»**، نجد في المصادر الثواني **إضافات** لا نقطع بكونها من ألفاظ طاليس، بل يحتمل جداً أن تكون من تأويل وفهم الدوكسوغرافيين. ومثال ذلك:

ـ إضافة **سمبليقيوس** في تحديد طبيعة الأسطقس الأول عند

(1) Aristotle, On the Soul, Translated by J. A. Smith, Book I, 5.

طاليس، حيث يقول إن هذا العنصر الأول؛ أي: الماء، لا محدود و**«غير متعين»**.

ويحتمل أن يكون هذا الفهم صحيحاً، باعتبار أن طاليس يتحدث عن الماء كأصل أولي نقي من الأخلاط، وأصل لتكوين الأشياء كلها.

وفي تعليل سبب اختيار الماء أصلاً (أرخي)، نلحظ أن التعليل الأرسطي القائم على أن الكينونة الحية تتغذى منه، حاضرة في المصادر الثواني.

وعند **أيتيوس** نجد توكيداً على القرابة بين التصور الطاليسي للماء، والتصور الميثولوجي لأوقيانوس بالإحالة على هوميروس، وهي الإشارة التي سبق أن قلنا بأنها وردت في «متن الميتافيزيقا» عند أرسطو، ولكنه لم يأخذ بها.

بينما نلحظ أن الدوكسوغرافيين القدماء أخذوا بها، ومثال ذلك، إضافة إلى **أيتيوس**، قول **بروبوس** الذي سجلناه في فقرة الشذرات، حيث لاحظنا فيه تقريباً للمبدأ الكوني الطاليسي من التصور الميثولوجي عند هزيود وهوميروس.

ـ وعند **بلوتارك** نجد إحالة على الثقافة الدينية المصرية، عندما يقول بأن من المصريين أخذ هوميروس وطاليس فكرة الماء مبدأ وأصلاً.

ـ وإذا كانت المصادر الأولى تركز على الماء كمبدأ أكثر من كونه معاداً، فإن المصادر الثواني تزاوج في الغالب عند استحضار مفهوم الماء عند طاليس بوصفه مبدأ ومعاداً أيضاً، ومثال ذلك واضح عند أيتيوس؛ وإن كانت طريقة الإيراد التي استعملها، تفيد أنها جاءت في معرض التعليل لمبدئية الماء.

وهذا التصور الذي يقدمه أيتيوس، نجده أيضاً بذات الصيغة التعليلية، عند **بلوتارك**.

كما أن المصادر الثواني توسعت في التفكير في تحول الماء، ولعل ذلك راجع إلى استشعارها وجوب طرح سؤال من طبيعة أنطولوجية، وهو:

إذا كان الماء مبدأ، فكيف تشكلت الكائنات والأشياء المختلفة منه؟

وإذا اتخذنا من هذا السؤال لحاظاً لقراءة ما جاء في المصادر الأولى، فلن نلقى جواباً صريحاً مثلما نلقاه في المصادر الثواني، وبيان ذلك يمكن التماسه عند:

ـ **سمبليقيوس**، حيث ترد لأول مرة فكرة أن طاليس فسر تكوين الأشياء من الماء بعمليتي التكاثف والتخلخل. لكن من المعلوم أن هذه الآلية في التكوين الأنطولوجي لم تظهر في الفلسفة اليونانية ـ بشهادة ثيوفراسطوس ـ إلا مع أنكسيمنس. لذا يصح هنا أن نشك في رأي سمبليقيوس، ونستبعده.

وفي سياق تفسير التكوين الأنطولوجي نجد عند **شيشرون** إشارة، لا نلقى لها سندا في المصادر الأولى؛ حيث يستحضر دور الألوهية في عملية التشكيل، فينسب إلى طاليس القول بأن «الله هو العقل»، وأنه كون الأشياء من الماء. وهو تصور نلقاه واضحاً أيضاً عند أيتيوس الذي ينسب إلى طاليس الاعتقاد بأن الله هو «عقل العالم». وحتى في تحليل الماء، نسب أيتيوس إليه القول بأن «الرطب الأولي محايث بالقوة الإلـٰهية» وفسر حركته بتلك القوة.

لكن دور الألوهية في الرؤية الفلسفية لطاليس مستبعد في المصادر الأولى، إذ تقتصر على فكرة:

ـ أن كل الأشياء ممتلئة بالآلهة.

بينما نلقى في المصادر الثواني تفصيلات كثيرة في مفهوم الألوهية، وخاصة من قبل **ديوجين اللايرسي**، حيث قدم أفكاراً عديدة منها فكرة فريدة، نسبها إلى طاليس، وهي أن الله قديم، وأنه «لم يولد».

ثم أورد قولاً آخر يفيد ذات المعنى الأول، وهو أن طاليس قال بأن الله «لا بداية له ولا نهاية».

وهذا التصور لم نجد له في المصادر الأولى ما يدعمه.

كما **نلاحظ أن ديوجين اللايرسي** نسب إلى طاليس تعليلاً لجمال العالم وهو أنه من «خلق الله».

وفي علاقة الإنسان بالألوهية، قال **اللايرسي** أن طاليس سئل حول أفعال الإنسان السيئة، هل تخفى على الآلهة أم لا؟ فكان جوابه هو أن الآلهة لا يخفى عنها شيء، بل حتى ما يسره الإنسان في نفسه مكشوف لها.

وهذا الحضور اللافت **لفكرة الألوهية** في المصادر الثواني، يماثله حضور آخر، **لمفهوم النفس**.

فإذا كانت المصادر الأولى أوردت فكرة النفس بوصفها «قوة محركة» ـ وإن أغفلها التأويل الأرسطي في تحليله لنظام العلل في مقالة الألف ـ، فإننا نجد في الثواني توسعاً في بيان ما يمكن نعته بنظرية النفس عند طاليس:

فعند الدوكسوغرافي **سمبليقيوس** نقرأ أن **النفس حسب طاليس ليست عضواً**.

وعند **أيتيوس** نلاحظ أنه جمع طاليس بفيثاغور وأفلاطون والرواقيين ونسب لهم جميعاً الاعتقاد بوجود «أرواح، وماهيات نفسية، وكذلك أبطال، ونفوس منفصلة عن الأجساد، وأرواح خيرة أو شريرة».

بل ذهب أيتيوس إلى حد القول بأن طاليس كان أول من قال بأن النفس من طبيعة متحركة دوما، أو أنها حركة ذاتها. كما أنه نسب إلى أفلاطون وطاليس الاعتقاد بأن «النباتات لها نفوس مثل الحيوانات».

فما هو الموقف الذي يمكن أن نعامل به هذه الاعتقادات الذي ينسبها أيتيوس إلى طاليس؟

بالنظر إلى المصادر الأولى لا نجد تلك الاعتقادات مفصلة على النحو الذي يقول به أيتيوس، لكن من خلال تصور طاليس لطبيعة حركة المغناطيس التي أوردها أرسطو، ولمفهوم محايثة النفس للأشياء، يمكن القول إن طاليس لم يكن مبتعداً عن الثقافة الميثولوجية القديمة التي كانت تنظر إلى الوجود **نظرة إحيائية**.

هذا على مستوى مفهوم الماء، والإلوهية، والنفس.

أما **الصورة الكوسمولوجية للوجود** عند طاليس، فنجد في المصادر الثواني توسعاً في بيانها لم نجد له سندا من المصادر الأولى؛ حيث نلحظ أن أيتيوس يتحدث على نحو يجمع بين طاليس ومدرسته والرواقيين، في شأن الاعتقاد بكون الأرض كروية الشكل. لكن ليس لهذا الرأي مستند في المتن الدوكسوغرافي القديم. ونلاحظ عند أيتيوس وكذا بلوتارك إشارة إلى نسب الرأي القائل بأن الأرض مسطحة إلى أنكسيمنس وأنكساغور، وديموقريطس، ولم يتم ذكر طاليس في سياق القائلين به. لكن من خلال فكرة رسو الأرض فوق الماء التي ذكرتها المصدر الأرسطي، يمكن أن نقول عن هندسة الأرض إن الظن الراجح هو أن طاليس كان يراها قرصاً مسطحاً.

وبالإضافة إلى شكل الأرض نلحظ عند أيتيوس فكرة أخرى تخص تموضعها الكوني، وهي زعمه أن طاليس كان يعتقد بأن

الأرض في مركز العالم. ويستعيد أيتيوس الفكرة الواردة في المصادر الأولى (أرسطو، ثيوفراسطوس)، التي تقول بأن الأرض تطفو فوق الماء، ليضيف إليها بأن طاليس وديموقريطس جعلا من الماء سبب الزلازل، بمعنى أن اهتزازها بالزلازل ناتج عن أساسها المائي المائع. لكن هذه الإضافة تطرح إشكالا يشكك في صدقية عزوها إلى طاليس، حيث أن هذا التفسير لظاهرة الزلازل لا نجده منسوباً إليه في المتن الفلسفي القديم، إذ لا ورود له في المحاورة الأفلاطونية، ولا في المتن الأرسطي، ولا حتى في دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس. إنما نجده ـ كما سلف القول ـ عند أيتيوس. ومن الملاحظ أن هذا الأخير لم يورد مرجعه في عزو هذه الفكرة؛ لذا يصح الشك فيها. وفي السياق ذاته نلحظ عند مؤرخ آخر، أقصد **سينيكا**، تعليلاً للزلازل منسوباً إلى طاليس، وهو تفسير زلزلة الأرض بفعل طبيعة المحيطات، وهو تعليل نراه يقترب من التعليل الذي قدمه أيتيوس وإن لم يتساو معه تماماً في العبارة.

كما نجد تلك الفكرة الواردة في المصادر الأولى؛ (أي: أن الأرض تطفو فوق الماء)، مصاغة في صورة تشبيهية عند المؤرخ **سينيكا** الذي يقول بأن طاليس كان يعتقد بأن الأرض تطفو فوق الماء كالسفينة.

وبناء على الإيجاز السابق، واستشعاراً للمحاذير المانعة من الاغتراف من نصوص الدوكسوغرافيين اللاحقين لثيوفراسطوس، يمكن تلخيص المحصول من الأقوال والشذرات الفلسفية الطاليسية في:

أ ـ فكرة الماء كمبدأ.

ب ـ العالم مملوء بالآلهة.

ت ـ النفس قوة محركة (مثال المغناطيس).

وإذا كانت هذه الفِكَرُ الثلاث حاضرة في المصادر الأولى، فإن

الموقف التأويلي الذي اشتغل به أصحاب هذه المصادر، ونخص بالذكر أرسطو، لم يكن موقفاً مستوعباً بل موقفاً اختزالياً.

إذ نلاحظ أن هذه الفكر تستبطن ثلاثة أبعاد معرفية مؤسسة للرؤية الفلسفية إلى العالم، عند طاليس، غير أن هذه الرؤية حصل فيها انتقاص خلال عملية تأسيس التأويل، سواء عند أرسطو أو لاحقيه الذين قلدوه، وساروا مساره في الاختزال، حيث لم يتم استيعاب هذه الأبعاد الثلاثة، بل تم التركيز على فكرة الماء بوصفه أسطقساً طبيعياً، وتم تجاهل البعدين الآخرين.

وهذا الانتقاص بدأ منذ أرسطو الذي أورد تلك المقولات الثلاث، ثم لم يركز إلا على أولها وتجاهل ما بعدها؛ فوقع بذلك في قراءة اختزالية لفكر طاليس. ولا نحتاج لتوكيد اختزالية التأويل الأرسطي لفلسفة طاليس أن نحيل على خارج النص الأرسطي، بل من داخله يمكن أن نلحظ شرخاً واضحاً في فهم دلالة فلسفة طاليس، وقد أشرنا من قبل إلى أن أرسطو يقدم فيلسوف ملطية الأول بوصفه القائل بعلة أحادية للوجود؛ (أي: الماء بوصفه علة مادية)، وأن العلة الفاعلة لم يبدأ القول بها إلا مع أنكساغور وأمباذوقليس حسب زعمه، بينما نجده هو نفسه يورد فكرة منسوبة إلى طاليس مفادها «أن النفس محرك»، وهي دلالة على فاعلية النفس التي لم يستحضرها أرسطو عند تعداده للعلل في الفلسفة الطبيعية؛ ولعل تجاهله للفكرة أو شكه في صدقية نسبها إلى طاليس، راجع إلى إحساسه بأن تأويله لتلك الفلسفة بوصفها أحادية في نظرتها إلى علل الوجود لن يستقيم إلا بتجاهل فكرة النفس كمحرك فاعل.

إذاً يجب علينا فيما يتلو من سطور أن نقدم قراءة تتجاوز هذا الاجتزاء والانتقاص، لتأسيس فهم مستوعب لفلسفة طاليس.

- ٦ -
فلسفة طاليس

٦ ـ ١ هل طاليس فيلسوف؟!

في الفقرة السابقة التي خصصناها للمقارنة بين حضور طاليس في المصادر الأولى والثواني ـ الفلسفية والدوكسوغرافية ـ، وبالأخذ بأوثق إحالة مصدرية ممكنة، لاحظنا أن نتاجه المتبقي ـ في حقل الفلسفة ـ لا يجاوز ثلاث أفكار هي:

- **فكرة الماء كمبدأ وأصل،**
- **وفكرة أن العالم مملوء بالآلهة،**
- **وفكرة النفس كقوة محركة** (مثال المغناطيس).

أجل لقد أوردنا في فقرة الشذرات رؤى ومقولات فلسفية أخرى، لكننا نحترس من اعتمادها هنا لاستبيان الرؤية الفلسفية الطاليسية؛ لأنها لم ترد إلا في المصادر الثواني، وقد بَيَّنَا من قبل اختلال موثوقية هذا النوع من المصادر، وأكدنا أن الاستمداد منها ينبغي أن يكون مشروطاً بدعامة مؤكدة من المصادر الأولى. بينما

الفِكَرُ الثلاث السابقة هي محصول مستمد من المصادر الأولى؛ فلها إذاً مقدار من الصدقية يسوغ الاعتماد عليها.

ورغم أننا قلنا من قبل في شأن تلك المصادر من حيثية علاقتها بالفلسفة ما قبل السقراطية، أنها مارست تأويلا غير دقيق، كما قامت باقتطاع الأقوال على نحو أفقدها سياقها، فإنه رغم هذه الملحوظة النقدية، فلا مناص من اعتماد تلك المصادر الفلسفية والدكسوغرافية؛ حيث لا بديل عنها.

لكن قبل أن ننتقل إلى تحليل هذا المحصول الذي تنسبه المصادر الأولى إلى طاليس، واستبيان دلالته الفلسفية؛ لا بد أن نقدم في البدء سؤالاً ربما خطر للقارئ عند نظره في وجازة هذا المنسوب الفلسفي وبساطته، وهو:

ما الذي تحتمله هذه الرؤى والفِكَر، حتى تمنح لصاحبها الفضل في أن يسمق إلى مقام الفيلسوف الأول، الذي «أبدع» هذا النمط من التفكير؛ وجَذَّرَهُ في سياق تاريخ الفكر الأوروبي؟

ثم لنا أن نضيف، لتوسيع مدى السؤال؛ فنقول:

إن طاليس لا يَمْثُلُ في تاريخ الفكر بوصفه مؤسساً للفكر الفلسفي، بل يحرص مؤرخو العلم على أن يستحضروا من هذه الفِكَرِ ما يسمح لهم بوسمه بكونه مؤسساً للعلم أيضاً. إلى درجة أن **هناك من الباحثين من شك في المرتبة الفلسفية لطاليس ولم يشك في مرتبته العلمية كمؤسس!** وهكذا تجدهم يتحدثون عن لحظة طاليس بوصفها تأسيساً للعلم الطبيعي، أكثر منها تأسيساً للفلسفة. وبصرف النظر عما في هذا الموقف من أخطاء تستوجب التصويب، فإننا نتجاوزه لنقول: رغم ذلك، فإن لهم في هذا المسلك بعض المرتكز، إذ يمكن أن نعد طاليس مؤسساً للمسلك العلمي بما يعنيه هذا

التأسيس من وضع منهجي لأسلوب يقوم على ملاحظة الواقع الطبيعي والاستدلال السببي المعلل لظواهره. صحيح أننا لا نملك في المصادر الأولى ما يسمح بالجزم بكيفية استدلال طاليس، حيث أن ما أورده أفلاطون في الاستدلال على مصدرية الماء وكيفية تحوله، لم يذكر فيه اسم طاليس، فضلاً عن أنه أورد آلية التخلخل والتكاثف، وهي الآلية التي قلنا من قبل إن الذي ابتدعها هو أنكسيمنس؛ ومن ثم لا يجب أن تنسب إلى طاليس. كما أن ما أورده أرسطو في شأن كيفية التعليل والاستدلال الطاليسي جاء في مورد الرواية الظنية لا الجازمة.

لكن بالنظر إلى اختيار طاليس للماء، وبالنظر إلى ما قيل عن حسه الرياضي الاستدلالي، وبالنظر إلى طبيعة المدرسة الملطية والأيونية التي يرجع له الفضل في تأسيسها، يمكن القول بأن طاليس أسس مدرسة فلسفية نزعت نحو بحث الطبيعة بحس الاستدلال.

لكن إذ نشير إلى مرتبته العلمية، فهذا لا يعني أننا ينبغي أن نقبل ـ دون احتراس ـ ذلك القول بكونه مؤسساً للنظر العلمي. لأنه إذا نظرنا إلى المتبقى من آرائه يمكن أن نقول عنها الشيء الكثير الذي يسمح بدعم الاحتراس السابق. وأول ذلك أنها آراء، لا يعيبها كونها خاطئة بمقياس المعرفة العلمية اليوم، بل يعيبها أنها لا تخلو من ملحوظات تعكس طفولة الوعي وغريزته الإحيائية؛ وأقصد هنا بشكل خاص الفكرة الثالثة التي تنسب الحياة إلى المغناطيس بسبب قدرته على الجذب؛ وتغذية الكواكب والنجوم والأجسام السماوية ببخار الماء المتصاعد من الأرض، إذا صحت رواية أيتيوس[1].

(١) بالإضافة إلى أيتيوس، الذي صنفنا دوكسوغرافيته في كونها من المصادر الثواني، نجد فكرة تغذية أجسام السماء بالماء حاضرة أيضاً عند أفلاطون، وإن مغفلة من التسمية والعزو إلى طاليس.

وهي التغذية التي لا نراها بعيدة عن الصورة الميثولوجية للقربان، حيث يتم تفسير كيفية استفادة الآلهة منه بكونها تتغذى من الدخان المتصاعد من طبخه. وفي هذا نرى تقارباً كبيراً مع فكرة تغذية النجوم والكواكب ببخار الماء.

قلت: لا يعيبها كونها آراء خاطئة بمقياس المعرفة المعرفية العلمية اليوم؛ لأن ثمة تاريخية تحكم النتاج العلمي تستوجب تقدير الفكرة بحسب السقف المعرفي للحظتها التاريخية، لكن مع هذا وذاك يجوز للمستفهم أن يتساءل، بالنظر إلى هذه الفِكَرِ المثقلة بنزعة التفكير الإحيائي البدائي:

ما الذي يختص به طاليس حتى يستحق فضل رائد النظر العلمي من منظور تاريخ وإبستيملوجيا العلم؟

ويضاف إلى ما سبق أن صورة طاليس ـ كما سبق أن أوضحنا ـ لا تمثل في الكتابة التاريخية بوصفه فيزيائياً، بل أيضاً بوصفه رياضياً له في الهندسة إسهام بلغ به ـ حسب المشتغلين بتاريخ علم «التعاليم»[1] ـ درجة التأسيس، بما يفيده التأسيس من تقعيد وتجريد!

بيد أننا عندما نظرنا بشيء من الحس النقدي في المبرهنات الخمس التي ينسبها إليه بروكلوس وديوجين، لاحظنا أنها مدخولة بالشك من حيثية العزو، هذا فضلاً عن أن فيها ما يدفع إلى الظن بأن طاليس نقل الهندسة المصرية إلى الإغريق، ولم يبدعها من فراغ، ومن ثم يبقى السؤال التاريخي عالقاً في شأن تحديد الإضافة المعرفية الأصيلة التي جاء بها فيلسوف ملطية.

ثم، بصرف النظر عن إشكال العلاقة بالشرق التي يحرص

(١) لفظ التعاليم استعمل في تراثنا العربي كاصطلاح دال على علم الرياضيات.

مؤرخو المركزية الأوروبية على التغطية عليها، فإنه حتى إذا أخذنا بما ينسب إليه من مبرهنات، فإن الإشكال المنهجي يظل ماثلاً في شأن الماهية المنهجية للتفكير الرياضي الطاليسي، حيث أكدنا من قبل إمكان الشك في السمت التجريدي الذي ينسب إليها.

وإذا تجاوزنا ما يخدش الصورة العلمية من نزوع إحيائي بدائي، وإذا تجاوزنا التشكيك الحاصل في ما ينسب إليه من مبرهنات رياضية، والشك في سمتها التجريدي، وإذا ركزنا على المستوى الفلسفي، فإن المحصول الشذري الذي استخلصناه من المصادر الأولى، يمكن أن يجعلنا نذهب بجراءة القول إلى حد التساؤل بوجازة ووضوح ليس عن حقيقة كونه مؤسساً للعلم، بل أكثر من ذلك يجوز التساؤل:

هل كان طاليس فيلسوفاً؟!

قد يبدو السؤال مستغرباً، إذ كيف نسأل عن مرتبة طاليس في تاريخ الفكر الفلسفي، بينما لا خلاف بين جمهور المفكرين والفلاسفة على كونه مؤسِّسَ ومدشِّنَ التفكير الفلسفي الغربي؟

وإذا كان جمهور المؤرخين والفلاسفة يجمعون على كونه أول فيلسوف؛ فكيف نسائله إذاً بالاستفهام السابق، وهو الذي إليه يرجع الفضل في إعطاء انطلاقة هذه الممارسة المعرفية في السياق الثقافي الغربي؟!

لا نقصد بهذا السؤال خدش المكانة المعرفية لطاليس ولا التشكيك فيها، **بل نقصد تحفيز النظر نحو البحث عن الميسم النوعي الذي ميزه عن غيره، فجعله فيلسوفاً**، ومؤسساً لهذا النمط في سياق التاريخ الغربي.

لكن إذا كانت وجازة المحصول الفلسفي والعلمي وبساطته

واستبطانه للنزعة الإحيائية، قد تدفع نحو تسويغ جراءة الاستفهام السابق، فإن ثمة ما يدفع في المقابل إلى استفهام آخر وهو:

ما الذي جعل أفلاطون في محاورة «بروتاغوراس» يقدم طاليس بوصفه أول الحكماء والفلاسفة؟

وما الذي جعل أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا» يسميه بال «أرخيجوس» (αρχηγος) أي الـ«مؤسس» لنمط التفلسف، وأول الفلاسفة؟

لا شك أن في فكر طاليس شيئاً أو ميسماً خاصاً جعله حقيقاً بأن يكون مؤسساً للنظر الفلسفي عند أفلاطون وأرسطو... وهو الميسم الذي ينبغي أن نَجِدَّ في البحث عنه وإبرازه. ووجوب ذلك آت من أهمية إيجاد هذا الميسم لفهم طبيعة النشأة المعرفية للفلسفة كنمط في التفكير، وهذا هو مطلب سؤالنا السابق، ولولا ذلك لكان لنا أن نتجاوز بسهولة السؤال المشكك في المرتبة الفلسفية لطاليس، ونكتفي بالاستناد على الاتفاق الكلي على أنه أول الفلاسفة، لكن المقصود من طرح السؤال هو أن نتخذه معبراً منهجياً لنتعرف منه طبيعة التفكير الفلسفي في لحظة بدئه وتأسيسه؛ وهذا مطلب ذو قيمة.

لكن أَنَّى لنا أن نناقش طبيعة التفكير الفلسفي عند طاليس ومرتبته كأول فيلسوف، دون أن يكون لدينا، ابتداءً، تعريف محدد للفلسفة نقابل به إسهامه المعرفي بوصفه مصداقاً نختبر به مدى المطابقة؟

أليس من الضروري أن نمتلك أولاً تعريفاً مفهومياً دقيقاً لماهية الفلسفة نقيس عليه فكر طاليس فنتحقق من مقدار فلسفيته؟

هذا الإشكال نجده حاضراً في بحث س. هـ. روزن «طاليس: بداية الفلسفة»[1]، لكن اتجاه التفكير في ذاك البحث سار مساراً مغايراً لما ندافع عنه هنا، إذ نرى عند روزن ارتكازاً على أطروحة رينهاردت Reinhardt في تحليله الشهير لفلسفة بارمينديس، حيث انتهى إلى توكيد طابعه الفلسفي بالحرص على تبرير حضور المفاهيم الدينية فيه، بدعوى أن الفلسفة كانت لا تزال في بدايتها، وبالتالي كان من الضروري أن تضطر إلى استعمال المفاهيم الدينية[2]!.

ولا نرى في هذا المسلك ما يستحق أن نرتكز عليه في تحليلنا؛ لأن اتجاه التفكير عند روزن هو محاولة تسويغ كون طاليس فيلسوفاً رغم قرابة مفاهيمه من الثقافة الدينية. بينما لا نرى نحن في هذه القرابة ما يقلل من فلسفية الموقف، ولا ما يحتاج إلى التبرير والتسويغ، وكأنه ينبغي نفيها أوالتقليل منها حتى يتوافر السمت الفلسفي ويتخلص مما يناشزه من أخلاط وأغيار؛ بل نرى أن منطلق التفكير الفلسفي هو السؤال الديني. وسنحدد في خاتمة كلامنا عن طاليس وجه الاختلاف بين نمطي التفكير الديني والفلسفي كما تمظهر في فلسفته.

لقد عالجنا من قبل في كتابنا الأول إشكالية الدلالة وانتهينا إلى صعوبة التحديد الدلالي لمفهوم الفلسفة، وأوضحنا أن تحديد مدلولها

---

(١) S. H. Rosen, Thales: The Beginning of Philosophy, Arion, Vol.1, No. 3 (Autumn, 1962), p48.

(٢) "Reinhardt reasonably reminds us that, at the beginning of philosophy, there could not have existed a previously developed set of technical philosophical terms. Therefore the first philosophers were forced to make use of available language to express their meaning. Since religious language was normally employed to speak of exalted matters, they understandably used religious words, albeit in a new sense, for their own purposes. Reinhardt continues by showing how the context in which these terms are employed rules out the possibility that they possess an orthodox or even a religious sense. He is primarily concerned with Parmenides, but why can we not adopt his suggestion in the case of Thales (or anyone else)?" S. H. Rosen, Thales: The Beginning of Philosophy, ibid, p51.

جزء من صميم تلك الممارسة ذاتها، ومن ثم لا ينبغي أن ينفصل عنها.

ولذا قلنا بوجوب تغيير صيغة السؤال من «ما الفلسفة؟» إلى صيغة الإشارة «ها هي الفلسفة»، قاصدين بذلك تغيير وجهة اللحاظ من صفحة المعجم إلى صفحة التاريخ، باستحضار فكر الفلاسفة وطرائقهم المنهجية لتلمس ما امتازوا به واختصوا به عن غيرهم.

وانسجاماً مع موقفنا هذا الذي قعدناه في كتابنا الأول ندلف إلى مقولات طاليس لنتعرف من خلالها ميزته التي جعلته حقيقاً بأن يكون فيلسوفاً.

فما هي المقولة التي يمثل بها طاليس في تاريخ الفكر كفيلسوف؟

إن القالة التي تقرن به، عند تقديمه كأول فيلسوف، هو أنه قال بأن الماء هو أصل الأشياء.

فما الذي يستبطنه جوابه هذا من ميسم فلسفي؟

ثم كيف تبقت لطاليس صفة الفيلسوف رغم أن جوابه الكوسمولوجي هذا (أي: الماء أصل الأشياء) لم يقبله أحد من الفلاسفة اللاحقين له، بل حتى أتباعه المنتهجين لطريقته في التفكير (أنكسيمندر، أنكسيمنس...) خطؤوه وابتدعوا أجوبة مغايرة له؛ فصار الجواب الطاليسي متجاوزا في مختلف أنساق التفكير الفلسفي اللاحق له، حتى أنه لم يتكرر سوى عند مُفكِّرَيْن كان لهما موقع هامشي في تاريخ الفكر الفلسفي هما هيبو وهورينيموس؟!

٦ ـ ٢ طاليس والنظر الكلي والعقل الاستدلالي

منذ أرسطو حتى اللحظة الفلسفية المعاصرة، انصرف العديد من الفلاسفة ومؤرخي الفكر إلى التأمل في الجواب الطاليسي، لتحديد ميسمه وتقييم مرتبته. لكن أغلبهم اتجه إما إلى اختزاله في التحديد العِلِّي للوجود، فساروا مسار الأرسطية في اختصار مدلوله في العلة المادية للتكوين الأنطولوجي، أو اتجهوا إلى بحثه لا بوصفه جواباً فلسفياً، بل جواباً فيزيائياً، فأدرجوه ضمن قراءة فيزيقية للوجود، وهي القراءة التي لا تبتعد كثيراً عن القراءة الأولى عندما اختزلت الماء في مدلوله كعلة مادية.

غير أن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه عامل الجواب الطاليسي معاملة خاصة، حيث سائله بمنطق آخر، يبتغي فهم ميسمه الفلسفي؛ وهي البغية التي كانت شاغله فحضرت في كتابه «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي»، ثم حضرت لاحقاً في سلسلة دروسه في تاريخ الفلسفة ما قبل الأفلاطونية، مع فارق بين هذين المناسبتين و«الدروس» في تأويل مرتبة الجواب بالقياس إلى الخلفية الدينية السابقة عليه[1].

لننصت إلى نيتشه في تحليله للحظة بدء الفلسفة مع طاليس:

«يبدو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بفكرة غريبة:

---

(١) في «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي» يخلص نيتشه في تحليله لماهية التفلسف الطاليسي إلى أن طاليس جعل الكل واحداً، وأن الذي دفعه إلى تعميم فرضيته الفيزيقية (الماء أصل الأشياء)، هو مسلمة ميتافيزيقية تعود من حيث أصلها إلى مرجعية دينية.
لكن بدءاً من عام (١٨٧٥ ـ ١٨٧٦م) سيتجه نيتشه نحو بلورة تعليل آخر للميزة التي جعلت من طاليس فيلسوفا، فانتهى إلى أن سبب كون طاليس أول فيلسوف هو أنه اتجه نحو بحث ماهية الوجود، وتحويل نتائج مبحثه إلى مفاهيم.

الموضوعة القائلة بأن الماء هي أصل كل الأشياء.

هل من الضروري حقا أن نتوقف عند هذه الفكرة وأن نأخذها على محمل الجد؟

بالتأكيد، وذلك لثلاثة أسباب:

ـ أولاً: لأن هذه الجملة تتناول بطريقة ما أصل الأشياء.

ـ ثم السبب الثاني لأنها تتناوله بدون صورة وبمعزل عن السرد الخيالي.

ـ وأخيراً، السبب الثالث؛ لأن هذه الجملة تتضمن ولو بشكل جنيني، فكرة أن الكل هو واحد».

وأهم سبب ينبغي التقاطه، حسب نيتشه، هو السبب الثالث؛ أي: فكرة أن الكل واحد؛ لأنه إذا أخذنا السبب الأول فـ: «ما زال طاليس ـ على حد قول نيتشه ـ ينتمي إلى طائفة المفكرين الدينيين الخرافيين».

وباعتبار السبب الثاني: يخرج طاليس «عن هذه الطائفة... ويظهر لنا كمفكر في الطبيعة».

لكنه بهذا الخروج لا يقدم أي قيمة نوعية، فلو قال: «إن الماء هي أصل الأرض، لكنا أمام مجرد فرضية علمية، فرضية خاطئة على الرغم من صعوبة دحضها. ولكنه يتخطى الإطار العلمي المحض»[1].

لكن بم يتخطى طاليس الإطار العلمي في جوابه ذاك؟

يقول نيتشه: «يتخطاه بالسبب الثالث، حيث تجعل منه فكرة أن الكل واحد» أول فيلسوف يوناني»[2].

يتضح من هذا التأويل النيتشوي أن القيمة الفلسفية لجواب

(١) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، م س، ص.٤٦

(٢) نيتشه، م س، نفس الصفحة.

طاليس آتية من كونه **أرجع الكل إلى الواحد**. بمعنى أن الميسم المنهجي الذي يستبطنه جوابه والذي جعل منه فيلسوفاً هو النزوع الكلي التوحيدي الذي وسم طريقة تفكيره في الأنطولوجيا.

إذاً «الكل ماء» أو «الكل واحد»، هي الفكرة التي على أساسها نهض التفكير الفلسفي اليوناني.

فما الدلالة المنهجية لهذه الفكرة؟

أود هنا أن أشير إلى ملحوظة مهمة وهي أن هذا الحرص على فعل الإرجاع إلى مبدأ واحد، نلقاه بوضوح في الشرق وخاصة في الديانة المصرية، ثم لاحقا في الديانة اليهودية؛ فهل تأثر طاليس بفكرة الأصل الواحد من الثقافة الدينية المصرية القديمة التي تواصل معها خلال مقامه بمصر؟

بالنسبة للصلة بين طاليس والديانة اليهودية، واستمداده من التوراة وخاصة سفر التكوين، فرض استحضره ثم انتقده وشك فيه بعض المؤرخين المعاصرين أمثال هينريش ريتر وتيودور جومبرز.. لكن يمكن التشكيك في هذا الشك بأن نقول إن في النصوص التاريخية القديمة ما يفيد الصلة بين فيثاغور وموسى، وبذلك يمكن الربط بين الفكر الديني الشرقي وطاليس أيضاً، على اعتبار أن بعض المؤرخين يشيرون إلى تتلمذ فيثاغور على طاليس[1]. كما أن هذه الصلة التي ترد عند جومبرز وبرنت على

(١) من بين المؤرخين القدماء القائلين بتتلمذ فيثاغور على طاليس مؤلف «حياة فيثاغور» جامبليك. وللتنويه فقد حدث تصحيف ناتج عن سقوط سطرين في كتابنا السابق «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة»، نتج عنه إيراد جامبليك بوصفه تلميذاً تلقى مباشرة عن فيثاغور، بينما جامبليك فيثاغوري أفلوطيني عاش في أواخر القرن الثالث وخلال القرن الرابع الميلادي؛ لذا وجب التنبيه.

سبيل الفرض المنتقد، ترد عند بعض مؤرخي الفكر على نحو غير مشكوك فيه[١].

كما نجد عند أوغست غلاديتش August Gladitsch تقريباً بين أناكساغور والديانة الموسوية. وقد عارض هذا التقريب بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الديني الشرقي مؤرخين عديدين نذكر منهم ريتر وزيلر.

وإذا رجعنا الى المؤرخين المسلمين القدماء، نلقى الشهرستاني والشهرزوري يذهبان بوضوح نحو التقريب بين طاليس والدين. وقد استحضرنا من قبل نصين يفيدان ذلك، لاحظنا فيهما تكرار القول بوجود مشكاة نبوية استلهم منها طاليس وكذا الفلاسفة اللاحقين له. (يقول الشهرستاني عن طاليس «**وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية**»[٢]. ويقول شمس الدين الشهرزوري في «نزهة الأرواح»: «وفي بعض التواريخ... **تلقى** (يقصد طاليس) **الحكمة من مشكاة النبوة، والذي أثبته في العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش، ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾**)[٣].

وفي كتابه «الفلسفة في العصر المأساوي» يشير نيتشه إلى أن الذي جعل طاليس فيلسوفاً يعتمد تلك المنهجية التوحيدية الكلية هو استمداده من الثقافة الدينية.

---

(١) انظر الهامش رقم واحد في:
Heinrich Ritter, Histoire de la philosophie, tome, trad fr par G.J.Tissot, Librairie de Ladrange, Paris 1835, p292.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، م س، ص٦٠.

(٣) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، م س، ص١٧.

فما هو الموقف الصائب الذي ينبغي اعتماده تجاه هذه الصلة المفترضة؟

لا نذهب مذهب الجازمين بنفي الصلة، ولا مذهب هؤلاء الذين يجزمون بوجودها وتوكيدها. حيث قلبنا النظر في مختلف النصوص التي أمكننا تحصيلها، فلم نجد ما يفيد الصلة بين طاليس وموسى؛ لكننا في ذات الوقت نقول بوجود الصلة بين فكرة الماء كأصل، والفكر الديني الميثولوجي الإغريقي. حيث لا نرى قطعاً بين طاليس وهذا الفكر. بيد أنه من خلال توكيد هذه الصلة يمكن توسيع الرباط للوصول الى الفكر الديني الشرقي أيضاً، على اعتبار وجود تأثير من هذا الفكر في الميثولوجيا الإغريقية ذاتها. حيث أن الفكر الميثولوجي الإغريقي تأثر بالفكر الديني الشرقي، والنصوص المشيرة الى ذلك عديدة، نكتفي هنا باستحضار هيرودوت الذي يؤكد وجود تأثير مصري في صياغة المعتقدات الدينية اليونانية، حيث يقول: «وكان البلاسجة قديما كما عرفت أثناء إقامتي في دودونا، يقدمون القرابين كيفما اتفق ويتضرعون إلى الآلهة دون تسميتها، إذ لم يكونوا يعرفون أسماءها ولا يميزون إلـٰهاً من آخر، وكان المألوف أن يسموها آلهة بمعنى «القدرة» لأنها هي التي رتبت أحوال العالم على هذا النحو من الروعة. ثم بعد عهد طويل وردت أسماء الآلهة من مصر، وعرفها البلاسجة»[١].. ويقول بلوتارك: «من المصريين أخذ هوميروس وطاليس فكرة الماء مبدأ وأصلاً لكل الأشياء»[٢].

وبناء عليه، يمكن أن نقول بوجود تأثير من الفكر الديني

---

(١) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإلـٰه الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) Plutarque, A11, Isis et Osiris, 34.citépar Thierry Houlle, L'eau et la pensée grecque: Du mythe à la philosophie, Harmattan, Paris 2010, p99.

الشرقي عامة؛ لكن القول بحصول التأثير من الديانة الموسوية في فلسفة طاليس تحديدا فليس مما تسمح به الوثائق والنصوص التأريخية.

وعوداً إلى فكرة الواحد في فلسفة طاليس، **يتبين لنا أن مبتدأ الفلسفة هو توحيد الأشياء من حيثية أصلها ومبدئها**. ومن ثم يصح القول إن مع طاليس يتبدى النزوع الفلسفي كقدرة معرفية على تأليف التعدد والاختلاف الظاهر على المستوى الوجودي. وبذا يتضح أن المرتبة الفلسفية التي ارتقى إليها طاليس لا تكمن في محصول جوابه أي الماء، بل في انخراطه في سؤال الأصل وبلورة جواب ذي طابع كلي، مهد لانطلاق النقاش والاستدلال حول سؤال الأصل الأنطولوجي.

فالنظر الكلي، الذي بدا عنده عندما أرجع الكل إلى الواحد، كان هو المنظور المنهجي الذي أعطى انطلاقة التأسيس للفلسفة. ومثل هذا الإرجاع يتطلب قدرة على عدم التيه في الجزئي، وعدم التصاق النظر الفكري بتفاصيله. ومن ثم لا ينبغي أن نفكر في سبب فلسفية الموقف الطاليسي من حيثية النتاج المعرفي، بل من حيثية أخرى تتعلق بالميسم المنهجي لذاك النتاج/الجواب، ومدى الرؤية التي انكشفت به من جهة، وما استلزمته من استدلال من جهة ثانية.

وعليه نقول إن قيمة فرضية طاليس ليست في المبدأ المعلن (الماء)، بل في كلية المبدأ المعلن (**الماء** أصل **كل** الأشياء)؛ وبما أن الجزئي متعدد فإن إرجاعه إلى الوحدة يتطلب **استدلالاً**، لتفسير صدور المتعدد من الواحد.

وهذا ما امتازت به المدرسة الفلسفية الملطية والأيونية التي أسسها طاليس، حيث أن اللاحقين له استشعروا الحاجة، بعد أن

اختزلوا أصل الوجود في مبدأ واحد، إلى وجوب الاستدلال على أحقية ذاك المبدأ على أن يكون أصلاً/أرخي، وبيان قدرته على تفسير التكوين الأنطولوجي.

ومن ثم فالنشأة الفلسفية يكمن سرها في النظر الكلي والعقل الاستدلالي.

لكن الكيفية الاستدلالية الطاليسية ليس لدينا عنها أي معلومة يمكن الوثوق في سندها، إذ نلاحظ أن شذرات وأقوال المصادر الأولى تتوقف مباشرة بعد القول بكونه اختار «الماء مبدأ»، حيث يتم إيراد ما يتلوها من تعليل لهذا الخيار بوصفه تأويلاً من صاحب الإيراد، أو رواية تورد في مورد الظن لا الجزم.

كما هو حال أرسطو عندما مهد بلفظ «**ربما**»[1] للتعليل القائل بأن سبب اختيار طاليس للماء هو أنه لاحظ أن جميع الكائنات تتغذى منه.

وإذا كانت فكرة تعليل اختيار طاليس للماء أصلاً، بقدرته على تغذية الأشياء قد أوردها أرسطو مورد الظن والاحتمال، فإن أيتيوس يوردها بكونها مرتكزاً تعتمد عليه أطروحة طاليس. بل يتوسع فيقول بأن طاليس كان يعتقد بأن الماء يغذي كل الأشياء بما فيها أجسام السماء، حيث أن الشمس ذاتها وكذا النجوم تتغذى بالماء المتبخر!

لكن أيتيوس، كما أسلفنا القول في لحظة بناء الموقف

---

(١) يقول أرسطو:

«طاليس مؤسس هذه الطريقة في التفلسف أخذ الماء كمبدأ، وقد زعم أن الأرض تطفو فوق الماء، وربما كان سبب رأيه هذا راجعاً إلى ملاحظته بأن كل الكائنات تتغذى من الرطب...».

انظر فقرة الشذرات حيث أوردنا النص كاملاً.

المنهجي من مصادر الفلسفة ما قبل السقراطية، هو من المصادر الثواني التي لا نأخذ بها إلا إذا ساندتها المصادر الأولى. وفي سياق ذلك نؤكد أن التعليل الذي يقدمه يبقى مجرد فرض، هذا رغم أن التغذية بالبخار فكرة حاضرة إلى حد ما عند أفلاطون في محاورة طيماوس. لكننا أيضاً لا نأخذ بها **ليس فقط لأن أفلاطون لم يصرح باسم طاليس عند إيراده لذلك التعليل، بل كذلك لأن ثمة حضوراً في تلك الفقرة الأفلاطونية لكيفية منهجية ليست طاليسية بالقطع. ونقصد بها آلية تشكيل الأنطولوجيا بعمليتي التكاثف والتخلخل. وهي الآلية التي نجد سمبليقيوس ـ وكذا كلوديوس جالينوس ـ يأخذ بها وينسبها خطأً إلى طاليس مع أن المرجع الدوكسوغرافي الأول؛ أي: متن ثيوفراسطوس، فيه إشارة صريحة في نسبها إلى أنكسيمنس.**

وبصرف النظر عما سجلناه من ملاحظات نقدية على هذا المتن، يبقى في تقديرنا حجة وثقة إذا ما قارناه بقول سمبليقيوس، الأمر الذي يسمح بالقول بأن تلك الآلية لم تبدأ كلحاظ منهجي في تاريخ الفكر الفلسفي مع طاليس. ولا نملك ما يجزم أن أنكسيمنس أخذها عن طاليس، إنما أغلب الظن ـ حسب تقديرنا ـ أنه اهتدى إليها بفعل طبيعة الأسطقس (أي: الهواء) الذي اختاره كمبدأ للتفسير؛ حيث كان أكثر احتياجاً إلى تفسير التكوين الأنطولوجي بفعل طبيعة الهواء ذاته التي تبدو متخلخلة الأمر الذي يلزم عنه القول بالتكاثف لبروز الأشياء المجسمة، ثم تخلخلها لعودتها إلى حالة أقل تكثفاً في مراتب الأنطولوجيا حتى تؤول إلى هواء؛ أي: مبدؤها الأول.

ومثل هذا ما يورده بعض المؤرخين من كون سبب اعتماد طاليس الماء مبدأ تفسيرياً، آت من كونه عاش في زمن تطورت فيه

صناعة التعدين، ومن ثم فإنه لاحظ كيف أن المعادن الصلبة تتحول إلى سائل بفعل إخضاعها لحرارة النار؛ فيكون مثالها إلى السيلان دليلاً على أن أصلها مائي.

إذ نرى أن كل هذه التعليلات هي مجرد احتمالات ظنية صادرة عن مخيال المؤولين، وأكبر دليل على ذلك أن في الموقف الأرسطي ذاته ما يؤكد غياب التعليل الطاليسي، حيث أورد تعليله بوصفه محتملاً وليس مؤكداً.

وإذا كان المتن الفلسفي القديم، وكذا دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس، لا تقدم لنا حسماً في طبيعة الاستدلال الذي اعتمده طاليس، وإذا كنا نحترس من اعتماد الدوكسوغرافيا اللاحقة التي بَيَّنَا من قبل أنها من المصادر الثواني المدخولة بالشك، فإن الموقف المنهجي المنضبط **يدفعنا إلى تغليب الاحتمال الآتي وهو أن طاليس قد يكون استمد المقولة جاهزة من الميراث الميثولوجي الديني، ثم أضاف إليها تعليلاً استدلالياً. وبما أن تعليله لم يصلنا من مصدر موثوق، فإننا يمكن أن نفترض وجوده بالقياس إلى ما لحق الفكر اليوناني في المدرسة الملطية التي أسسها،** حيث أن الحرص على الاستدلال يبدو هاجساً حاضراً عند تلامذته واللاحقين له.

وهذه الخاصية المنهجية ـ أي النظر الكلي ـ التي تميزت بها الأطروحة المعرفية التي جاء بها طاليس، نجدها تميز باقي أطروحات الفلسفة ما قبل السقراطية جميعها، التي اتخذت من «الأسطقس» مبدأ للكل، حيث انتهجت النظر الكلي واستدلت على محصوله، فزاوجت بين الرؤية الكلية والاستدلال. وقد تزامن ذلك مع نشأة المدينة/ الدولة المنتظمة بالنظام الديموقراطي، حيث أصبح الشأن العام محل جدل ونقاش واستدلال.

٦ ـ ٣ في ماهية المبدأ الأول عند طاليس

إذا كان «الماء» مبدأ وأصلاً عند طاليس، فما هي طبيعة هذا الأسطقس؟ وهل ينبغي فهمه بمدلوله الفيزيقي المادي؟

وفق الاختزال الأرسطي يبدو سؤال الأصل عند طاليس هو:

ما هو العنصر المادي الذي تشكل منه العالم؟(١). ويُنظر إلى طاليس بوصفه أول فيلسوف اعتنى بالمسألة الوجودية بتحليل عقلي. وبسبب تحديده للعنصر الأول في الماء، تم تأويل مرتبته المعرفية بكونه **فيلسوفاً طبيعياً**؛ لكونه اتخذ من ذاك العنصر الطبيعي/الفيزيقي مبدأ تفسيرياً للوجود.

---

(١) يشكك المؤرخ الفرنسي إميل بريهيه في كون هذا السؤال هو السؤال الأصلي للفلسفة ما قبل السقراطية؛ حيث يقول: «من العسير أن نحدد الأهمية والدلالة الدقيقة لتيار الأفكار الذي شق مجراه في ملطية في القرن السادس ق م. فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة الذين تعاقبوا على المدينة، التي كانت عصرئذ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهاراً، لم يكتب الأول منهم طاليس (٦٤٠ ـ ٥٦٢)، شيئاً، ومعرفتنا به ندين بها لمأثور لا يرقى إلى ما قبل أرسطو؛ أما الفلاسفة الآخران، أنكسيماندرس...، وأنكسيمنس... فقد ترك كل منهما كتاباً نثرياً، صار يشار إليه فيما بعد بعنوان في الطبيعة، ولكننا لا نعرف عنهما بدورهما شيئاً إلا عن طريق ما ذكره عنهما أرسطو وكتاب مدرسته.

والحال أن ما كان يبحث عنه أرسطو قبل كل شيء في تعاليمهم هو جواب عن هذا السؤال:

ما الهيولى التي منها جبلت الأشياء؟

وهذا السؤال إنما أرسطو هو الذي طرحه، وهو يطرحه بلغة مذهبه بالذات؛ وليس لدينا من دليل على أن الفلاسفة الملطيين أنفسهم اهتموا بالمشكلة التي بحث أرسطو عن جواب عنها لديهم. ومن ثم، حينما يفيدنا أرسطو أن الماء في نظر طاليس هو مبدأ كل شيء، وأنه عند أنكسيماندرس اللامتناهي، وعند أنكسيمينس الهواء، فمن اللزام علينا أن نتحفظ في اعتبار هذه الصيغ متضمنة لجواب عن مشكلة الهيولى».

إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج١، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٧م، ص٥٦.

فهل يجوز بهذا أن نقول إنه اتخذ من مبدأ محايث للوجود أصلاً تفسيرياً فقطع مع التفسير الديني، أم ينبغي أن نتجاوز هذه الملحوظة السطحية إلى تعميق النظر في دلالة «الماء» عند طاليس؛ فنتبين قرابته من المفهوم الثيولوجي الديني؟

أشرنا من قبل إلى وجود صلة بين الثقافة الدينية الإغريقية والتصور الفلسفي الطاليسي. كما أوضحنا في الباب الأول أن منهجنا في مقاربة مفاهيم فلاسفة ما قبل اللحظة السقراطية يقوم على مضاعفة رياضية لـ«قبل»، بمعنى وجوب استحضار **ما قبل «ما قبل» اللحظة السقراطية**؛ أي: استحضار **لحظة الميثولوجيا الدينية**. ومدلول ذلك الموقف المنهجي الذي نسعى إلى تشغيله الآن هو مقاربة المفاهيم التي توسلها هؤلاء الفلاسفة الأوائل، بالمعجم الديني لا بالمعجم الفلسفي الذي تبلور لاحقاً لهم.

ومن ثم يجب التساؤل هنا:

ما معنى الماء في المعجم الديني الميثولوجي؟

ثم ما طبيعة الماء الذي أراد به طاليس تفسير أصل الطبيعة؟

لاحظنا، من خلال دراستنا للمتون الفلسفية والدوكسوغرافية، أنها عجزت عن إعطاء رواية موثوقة لسبب اختيار طاليس للماء تحديدا لكي يكون مبدأ أول؛ ولذا نستطيع القول: **ليس في تاريخ الدوكسوغرافيا الفلسفية ما يؤكد سبب اختيار طاليس للماء، حيث أن كل ما جاءت به تلك المصادر الأولى ورد في مورد الاحتمال، وقد دققنا من قبل في العبارات التي تسبق إيراد التعليل فلاحظنا أنها ترتكز دائماً على دوال لغوية تفيد الظن والاحتمال، مما يكشف أن كُتَّابَ المصادر الأولى لم يجدوا نصوصاً طاليسية ولا روايات موثوقة في**

النسبة إليه، تؤكد لهم أنه برر اختياره للماء وعلل هذا الاختيار من حيثية القدرة التفسيرية لهذا العنصر.

وهنا أتساءل:

هل نقول بناء على هذا الغياب أن طاليس ربما لم يفكر في تعليل سبب اختياره للماء بفعل كون الميثولوجيا الدينية تضعه مبدأ؛ وأن الذي استشعر الحاجة إلى تعليل المبدأ هم اللاحقون له، فاضطروا إلى ابتداع آليات تفسيرية مثل آلية التخلخل والتكاثف عند أنكسيمنس؟

رغم قولنا باحتمال وجود التعليل، فإننا نقصد من هذا السؤال فتح أفق التفكير لمعاودة النظر في الحافز إلى اختيار الماء مبدأ عند طاليس. وجوابه عندنا بإيجاز هو أن طاليس انطلق من الميثولوجيا الدينية. وقد لاحظ كثير من الباحثين القرابة بين المبدأ الطاليسي والفكر الميثولوجي؛ فأشاروا إلى أن فكرة الماء كمبدأ قد يكون طاليس استعارها من الفكر الديني الفينيقي والمصري. وحتى تصور طاليس للأرض كقرص يطفو فوق الماء مشابهة لفكرة الـ«نون» المصرية[1]. كما يستحضر تيودور جومبرز Théodore Gomperz المشابهة بين فكرة الماء كمبدأ أولي وبين لحظة الخلق الأولى كما يسردها التوارة في «سفر التكوين».

وقبل جومبرز نجد المؤرخ المسلم محمد الشهرستاني يحرص على التنبيه على وجود مشابهة بين الفكر الفلسفي الطاليسي والديانات السماوية، حيث أشار إلى أن فكرة الماء كأصل استمدها طاليس من التوراة؛ لنتأمل هذه الفقرة من كتابه الأشهر «الملل والنحل»: «وفي

---

(١) Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, Felix Alcan, 1887, p70.

التوراة في السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه تعالى، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه، فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان، فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر، فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال. **وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية**»[(١)].

ويقول أيضا: «والذي أثبته من العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الإلـٰهية إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور جميع الموجودات والخبر عن الكائنات.

والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾»[(٢)].

وفي السياق ذاته، وأحياناً بالأسلوب نفسه، يذهب **الشهرزوري** في تقديم طاليس بمفاهيم وتعابير «سفر التكوين»، وعلى نحو ما فعل الشهرستاني، خلص الشهرزوري أيضاً إلى تقريب طاليس من الفكرة الإسلامية من خلال تشبيه العنصر الأول بـ«اللوح المحفوظ»، حيث يقول: «وقال ثاليس: إن أول ما خلق الله الماء وتنحل جميع الكائنات إليه، وتوهم أن جميع الأشياء من الرطوبة، واستدل على ذلك ببعض أوميروس الشاعر، ومراده بقوله: المبدع الأول الماء؛ أي: أول مبدإ المركبات الجسمانية، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية، لكنه لما اعتقد أن العنصر الأول قابل كل صورة أي منبع الصور فأثبت في العالم الجسماني له مثالاً يوازيه في قبول الصور

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، م س، ص٦٠.

(٢) الشهرستاني، م س، نفس الصفحة.

كلها ولم يجد على هذه الصفة غير الماء، فجلعه المبدع الأول في المركبات، وأنشأ منه الأجسام السماوية والأرضية؛ وهذا موافق لما في التوراة و[بعض الشرائع] أن مبدأ الخلق جوهر الله. ثم نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم بان منه بخار مثل الدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد كزبد البحر فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال.

وفي بعض التواريخ: وهو تلقى الحكمة من مشكاة النبوة، والذي أثبته في العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش، ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، وقال إن للعالم مبدعاً لا تدرك العقول صفته من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء، فلا يدرك له اسم من نحو ذاته بل من نحو ذاتياته، وأبدع ما أبدع ولا صورة له في الذات؛ لأنه قبل الإبداع إنما هو فقط، فليس هناك جهة وجهه ليكون هو ذو صورة، والوحدة الخالثة تنافي هذين الوجهين.

وقال: إن فوق السماء عوالم لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار المبدعة أو يقف على حسنها المنطق والنفس والطبيعة»[1].

لا نملك من حيثية المصادر التاريخية ما يجعلنا نقبل هذه الصلة المفترضة بين التوراة وفلسفة طاليس، حيث أنها أمر غير مؤكد من ناحية التوثيق العلمي. لكننا في المقابل نزعم أن ثمة تأثيراً للفكر

---

(١) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري: «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، م س، ص١٧ و١٨.

الديني الشرقي وميثولوجيا هوميروس في فلسفة طاليس. وإذا استحضرنا قول بلوتارك في شأن استمداد هوميروس وطاليس لفكرة الماء كأصل ومبدأ من مصر، فإن افتراض الصلة بين الفكر الفلسفي الطاليسي والفكر الديني الشرقي يزداد وثاقة. وحتى لو افترضنا صحة شك مؤرخ المركزية الغربية في صلة طاليس بالفكر الشرقي، فإنه بإمكاننا أن نستغني عن كل ما سبق ونقتصر على الميثولوجيا الإغريقية ذاتها، إذ فيها ما يسمح بتعزيز القرابة بين التصور الطاليسي والفكر الديني. وهنا يمكن أن نستحضر تلك الرواية التي أوردها أرسطو، حيث نراها تسمح بتأسيس القرابة الدلالية بين مفهوم الماء عند طاليس ومفهوم الأوقيانوس. صحيح أن أرسطو لم يأخذ بتلك الرواية، وشك فيها، لكننا نراه، في المقابل، لم يقدم تعليلا يبرر به شكه؛ بل اقتصر على إطلاق حكم وجيز هو «أننا نشك في ذلك»؛ الأمر الذي يسمح لنا في المقابل بأن نشك في «شكه في ذلك»!

لنتأمل قول أرسطو بعد أن أورد التعليل الأول في مورد الاحتمال: «يعتقد الكثيرون منذ القدم، قبل فترتنا، **أن اللاهوتيين الأوائل كان لديهم نفس الرأي حول الطبيعة؛ لأنهم جعلوا من أوقيانوس وتيثيس خالقاً كل ظواهر هذا العالم**. ويظهرون الآلهة تقسم بالماء... هل هناك حقاً نسق فيزيائي في هذا الرأي القديم؟ **إننا نشك في ذلك. ولكن بالنسبة لطاليس يقال أن ذلك كان مذهبه**»[1].

إن هذا الفرض الثاني، الذي استبعده أرسطو، نراه مفتاحاً مهماً لفهم الرؤية الفلسفية لطاليس، حيث نظن أنه يستبطن الحافز له

(١) Métaphysique, A, III, 983 b 6.

أوردنا النص كاملاً في فقرة الشذرات فليراجع هناك.

إلى اختياره الماء مبدأ. فالراجح لدينا أن فيلسوف ملطية الأول انطلق من الثقافة الدينية، وبلور من خلالها رؤيته الأنطولوجية، ولم يقطع معها كما يزعم الكثيرون. فمشروعه جاء لاحقاً لمشروع هزيود، ومسكوناً بنفس الهاجس تقريباً الذي سكن هزيود، وهو تنظيم شتات «الرؤية إلى الوجود» التي كانت موزعة بين المعتقدات اليونانية المغرقة في التعدد والكثرة. فقد لاحظنا خلال تحليلنا لمبحث الديانة اليونانية أن سؤال أصل الوجود أجابت عنه التيوغونيا الهزيودية على نحو مغاير لهوميروس، حيث تبدو عند هزيود حاجة ملحة إلى تنظيم شتات الآلهة لفهم علاقتها وارتباطاتها بالوجود. وهذه الحاجة إلى التنظيم آتية من كون الديانة اليونانية ديانة مغرقة في التعدد الوثني إلى حد بالغ. ونرى أن هذه الحاجة استمرت إلى زمن طاليس، أقصد الحاجة إلى تنظيم «الرؤية إلى الوجود» على نحو يعقلنها ويضبط العلاقات بين مكوناتها. لكن زمنه كان مغايراً في طبيعته لزمن هزيود، فاستلزم تغييراً في طريقة عقلنة الوجود، حيث إذا كانت الرؤية الدينية الهوميروسية، ثم خاصة الهزيودية، «عقلنت» علاقات الآلهة والوجود بآلية التناسل والتوالد، والتقارب والصراع؛ وفسرت حوادثها أحيانا كثيرة بالأهواء العاطفية (من حب، وغيرة، وحسد، وغضب. . .)؛ فكانت تلك الآليتين البيولوجية والنفسية؛ أي: التناسل وتنازع الأهواء أدوات لفهم حوادث التاريخ وظواهر الوجود، فإن الفلسفة بدءا من طاليس ستحاول عقلنة الوجود بمفهومي الطبيعة والضرورة.

لكن لا ينبغي فهم الطبيعة هنا بوصفها قطعاً مع البعد الديني، ولا فهم الضرورة بكونها نفياً فلسفياً لحضور الآلهة بإرجاع الوجود إلى لوغوس السنن والقوانين فقط. فلا ينبغي أن ننسى هنا أن طاليس

يعتقد أن «العالم مملوء بالآلهة». وهنا نؤكد أن ذاك الفهم المادي الذي ينفي البعد الديني من لحظة النشأة، نراه قاصراً بمستوى مضاعف؛ أي: قاصر عن استيعاب حقيقة الدين اليوناني والفلسفة الطبيعية الأولى على حد سواء.

أما عن قصور فهمه للديانة اليونانية، فيكمن في كونه لم يدرك **أنها دين طبيعي**، وأن **الإله فيها ليس خالقاً للطبيعة بل مخلوقاً لها**. ومن ثم إذا وجدنا أولوية الماء عند طاليس فلا يعني أنه أسقط الإلٰه الإغريقي من مقام كان يتسنمه، ووضع الطبيعة مبدأ بدلاً عنه، بل إنه لم يقلب شيئاً أصلاً، ولم يغير في التراتب الوجودي، حيث أن **أولوية الطبيعة على اللاهوت ثابت تصوري في الدين اليوناني ذاته، ولا يحتاج إلى فعل جديد من اللوغوس الفلسفي لترتيبها على ذاك النحو**.

أما الظن بأن مقولة الضرورة قلب لسلطة الإلٰه وتقييد لها، فهو كذلك تصور خاطئ؛ لأن **الإله من منظور الديانة اليونانية لم يكن مطلق القدرة**، بل هو أيضاً **مقيد بالقدر** «الموارا Mo]ra»، ولذا ينبغي أن نقرأ مفهوم الضرورة الطبيعية في الفلسفة في علاقة مع مفهوم القدر الذي يعلو في المنظور الميثولوجي على سلطة واقتدار الآلهة. والفارق هنا هو أن مفهوم القدر كان غامضا، غير قابل للتحديد المسبق؛ فصار في الفلسفة اليونانية ضرورة طبيعية قابلة للتعقيل. وهي الفكرة التي ستخضع لتطوير فلسفي لاحقاً، حيث سيعبر عنها أنكساغور بفكرة «النوس»؛ أي: انتظام العالم وفق العقل، أو محايثة العقل للوجود.

والركيزة الأساس لنشأة التفكير الفلسفي ـ ومن ضمنه التفكير العلمي أيضاً ـ هو النظر إلى العالم بوصفه قابلاً للفهم عقلياً؛ لأنه منتظم وفق ضرورة عقلية.

وعليه، ينبغي إعادة النظر في العلاقة بين التمثلات الميثولوجية والتصورات الفلسفية، وفي سياق ذلك نرى وجوب الانتقال في فهم دلالة الماء عند طاليس من مدلوله الفيزيقي المادي إلى مدلوله الروحي. فنحرر بذلك الأسطقس الذي اختاره كأصل أنطولوجي من التأويل المادي الأرسطي. حيث يجوز أن نستغرب من اختزال مؤرخي الفلسفة مدلول الماء عند طاليس في ذاك المعطى الطبيعي المادي. فجون برنت ـ مثلاً ـ ذاك الذي يسعى في تحليله التاريخي للفلسفة ما قبل السقراطية إلى بلورة قراءة مادية مكررة لمنظومة التأويل الأرسطية، لم يستطع إخفاء اضطرابه عندما أراد إيقاع الدلالة في الاختزال والأحادية. ويندرج برنت ضمن تقليد عام هيمن في تاريخ التأويل الفلسفي، تقليد يذهب إلى تفسير الماء عند طاليس بوصفه ذاك المبدأ المادي[1]؛ فيخلص إلى أنه باختياره أسطقس الماء كمبدأ حقق قطعاً مع الميثولوجيا الإغريقية! بينما نرى **الميثولوجيا الإغريقية** ذاتها، **تجعل الماء ليس فقط أصل الوجود الفيزيقي بل أصل الوجود الإلهي ذاته، حيث** أن الآلهة نفسها ولدت من الماء!

ومن ثم وجب أن نقول إن طبيعة الماء في الميثولوجيا الإغريقية هو أنه أصل ومبدأ. ومن ثم لم يكن جديداً بالنسبة للوعي اليوناني أن يخبره طاليس بأن الماء مبدأ وأصل. فهو مسلمة ميثولوجية لم يكن ثمة حاجة لإخبار الوعي الجمعي بها. فبالأحرى أن يكون اتخاذها من قبل طاليس قطعاً مع معتقدات تلك الميثولوجيا، تستوجب الإيغال في المحاجة.

ولذا نقول: من المحتمل جداً أن طاليس لم يخلص بعد

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p46.

البحث الفيزيقي إلى أن الماء أصل، بل اتخذ المعطى الميثولوجي القائل بمبدئية الماء، ثم انطلق نحو التعليل العقلي. وإن لم يصلنا برواية موثقة نمط هذا التعليل وكيفيته. إنما يجوز القول بوجوده بالنظر إلى أن تلامذته لم يفصلوا مسألة الاستدلال عن أطروحة الأصل.

هذا من حيثية القصور في فهم العبارة الأولى (الماء مبدأ)، وتوكيدنا لأصلها الميثولوجي. أما من حيثية علاقة هذه العبارة بالعبارتين الأخريين فهي موطن انزلاق كثير من القراءات الفلسفية في الإجتزاء والانتقاص. ولبيان ذلك، نقول:

إن الذي يدفعنا إلى التشكيك في التفسير المادي الأرسطي لطبيعة الأصل/الأرخي الذي اختاره طاليس، ليس فقط تلك الإشارة التي أوردها أرسطو بشأن الأصل اللاهوتي لفكرة الماء كمبدأ، بل ثمة نقص معيب في التأويل الأرسطي وفهوم ناقليه، وهو أنهم نظروا إلى الفلسفة الطاليسية وكأنها قالت عبارة واحدة فقط هي «الماء أصل الأشياء».

أجل، ينبغي أن نعيب على تلك الدراسات والأبحاث الفلسفية ـ وعلى رأسها التحليل الأرسطي في كتاب الألف ـ تركيزها على مقولة الماء كمبدأ، وتجاهل العبارتين الأخريين (**«العالم مملوء بالآلهة»**، **«النفس قوة محركة»**).

بينما من الضروري في تقديرنا أن يتم استجماع المقولات الثلاث كلها لبناء الصورة المعرفية لطاليس. إذ بهذا الجمع تحصل القراءة التكاملية المستوعبة، أما نفي أو تجاهل تينك المقولتين فلن يكون محصوله القرائي سوى نظر تجزيئي يعود في النهاية إلى خطأ في فهم العبارة الأولى أيضاً، حيث أن قول طاليس بأن كل شيء

مسكون بنفس هي سبب حركته؛ وأن الآلهة تملأ كل شيء، يوجب تغيير طريقة الفهم الأرسطي لمقولة الماء. إذ ما دام الماء شيئاً فينبغي أن نربط الفكرة الثانية بالأولى لنجد الوصل الروحي الناظم لهما معاً. وهي أن الماء مسكون هو أيضاً بنفس. ومن ثم يتحصل لنا معنى روحي للماء لا معنى مادي.

كما أن القول بأن النفس محرك، توكيد على العلة الفاعلة، ومن ثم فهي مقولة توجب تغيير التأويل الأرسطي للفلسفة الملطية، القائل بأنها اقتصرت على إبصار العلة المادية فقط، ولم تدرك العلة الفاعلة، حيث أن إدراكها لن يبدأ ـ حسب أرسطو ـ إلا مع **أنكساغور وأمبادوقليس!**

إن القراءة التكاملية التي تستجمع تلك العناصر جميعها، مع التوكيد على أن طبيعة العنصر الذي اقترحه طاليس تشكل فكرة الأوقيانوس دوراً مهماً في بلورته، قراءة نفترق بها عن أرسطو، حيث نرى في تأويله انتقائية انتقاصية. لأنه هو نفسه أورد تلك العبارتين ونسبهما لطاليس، لكنه لم يعتن بتحليلهما، بل تجاهلهما، فتجاهلتهما من بعده القراءات التأويلية المادية للفلسفة.

أجل، إن هذا التجاهل الأرسطي نراه ماثلاً في الكتابة التاريخية، فبعض مؤرخي الفكر الفلسفي ـ ومنهم مؤرخين معاصرين ـ كانوا أرسطيين أكثر من أرسطو نفسه، حيث ذهبوا في اتجاه التفسير المادي لطاليس على نحو أكثر من أرسطو. ومثال ذلك جون برنت الذي نراه يصل إلى حد استثقال تلك العبارات المنسوبة إلى طاليس («كل الأشياء مملوءة بالآلهة» و«أن المغناطيس حي لأن فيه قوة جذب الحديد» و«النفس تحايث العالم»). حيث يقول معلقاً: «ومن الخطورة أن نعد هذا دليلا على شيء ما، فربما يكون طاليس قد

أطلق هذه العبارة بصفته كحكيم أكثر من صفته كمؤسس للمدرسة الملطية»[١].

ويكفي هذا التعليق للتأكيد على اضطراب هذا المؤرخ الكبير في تقديمه لفلسفة طاليس. وبتتبع نص قوله نراه ينفلت من قلمه التعبير التالي: «إذا حكمنا عليه بخلفه فمن المحتمل جداً أن يكون (طاليس) قد نظر إلى الماء ككينونة مقدسة»[٢]. ثم كاضطرابه في التعليق السابق، يسارع بعد هذا إلى القول بأنه حتى لو كان هناك اعتقاد ديني فإنه «متأكد بأن هذا الاعتقاد لم يمارس أي تأثير على رؤية (طاليس) الكوسمولوجية»[٣]!

أما من أين حصل برنت على هذا اليقين والتوكيد، فهذا ما لا يفصح لنا عنه. بل كل ما يضيفه على ذلك، مجرد توصية حيث يقول: «لا ينبغي أن نعطي اهتماماً للعبارة الطاليسية القائلة بأن: العالم مملوء بالآلهة»[٤].

ونحن في المقابل نرى أنه تكفي هذه الصيغة بتعبير النداء، المفتقر إلى التبرير المنهجي، للدلالة على ضعف الموقف واللحاظ التأويلي عند برنت. إذ كان من اللازم أن يبرر سبب مناداته بأن لا نُوَلِّي هذه العبارة اهتماماً، لا أن يطلق النداء دون سند أو تبرير.

والحقيقة أن تشكيكه في نسب هذه العبارة إلى طاليس ليس له معتمد دوكسوغرافي، ولا هو قائم على وثائق تمت الموازنة بينها، إنما هو قائم على رغبة مسبقة في عقلية المشكك، رغبة إثبات مادية

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p51.

(٢) J.Burnet, Ibidem.

(٣) Ibidem.

(٤) Ibidem.

التفسير الطاليسي، فاضطر إلى قراءته قراءة تجزيئية تقف عند المقولة الأولى (الأسطقس) لتفسرها تفسيراً مادياً، ومن ثم لما انتقل إلى المقولتين التاليتين لم يجد إمكانية لتفسيرهما مادياً، فدعا بكل بساطة ـ بل بكل تسيب ـ إلى تجاهلهما.

خاتمة الفصل الأول

وخلاصة القول: **نشهد مع طاليس لحظة اندفاعة العقل، بثقة في إمكانه المعرفي، نحو فهم لغز الوجود وإنتاج دلالته ومعناه. فكانت لحظة ميلاد أول تفسير فلسفي للوجود، في السياق الثقافي الغربي. غير أن هذ التفسير تم إفقاره في تاريخ التأويل الفلسفي؛ إذ صار مجرد فهم فيزيائي**. وقد بينا أن تجاوز هذا التأويل يستلزم توسيع النظر، حيث أكدنا أن القراءة التكاملية للمقولات الطاليسية تخلص بنا إلى وجوب تصحيح هذا الفهم المادي، إذ تبين أن فيلسوف ملطية يقول بمبدأين اثنين لتفسير الوجود على عكس الاختزال الأرسطي الذي قرأ في «ماء» طاليس دلالته ككينونة فيزيقية مادية، بينما هو مبدأ طبيعي مدخول ـ بل ومحايث ـ بالبعد الروحي، حيث لم يقتصر طاليس في تفسيره للأنطولوجيا على مقولة الماء، بل أضاف الروح أو النفس كمحرك. ومن ثم يمكن هنا أن ننتقد منظار الاختزال العِلِّي الذي اشتغلت به الأرسطية، فنرى في فلسفة طاليس، عكس ما رأته القراءة الأرسطية، التي نفت عنها وعن نماذج من الفلسفة ما قبل السقراطية الاقتدار على لحظ العلة الفاعلة. وهو ما يُلزم مؤرخ الفكر

الفلسفي بمعاودة النظر في التصنيف الشائع لفلسفة طاليس بوصفها فلسفة أحادية المبدأ؛ لأنها من هذه الحيثية تبدو ثنائية لا واحدية.

صحيح أن ندرة المقولات الطاليسية ووجازتها لا تسمحان بالوقوف عند حقيقة أسس الرؤية إلى الوجود عند مؤسسها. لكن إذا لم تكن تلك الندرة والوجازة تسمحان بالجزم في التأويل، فإننا نغلب الاحتمال بأن طاليس حتى لو قال بمبدأ واحد فإنه مبدأ مزدوج الطبيعة، حيث أنه أسطقس محايث بنفس أو روح.

ومن ثم ينبغي تجديد النظر إلى لحظة بدء الفلسفة بتأسيس فهم مغاير قادر على لحظ البعد الروحي في نظرتها إلى الطبيعة والوجود، ولا يتم ذلك إلا بمقاربتها في علاقتها بالخلفية الدينية، التي تؤسس «الحقل التداولي»، وتشرط نظام المعنى في تلك اللحظة التاريخية.

وهذا توكيد لمنهجنا الذي أوضحنا دلالته في القسم الأول من هذا الكتاب، **أقصد به النهج المقارب لدلالة الأفكار والمفاهيم بمنظور التداوليات لا بمنظار الدلاليات، حيث** بَيَّنَا قصورَ المقاربة الدلالية لمفهوم الماء، وأكدنا قيمة المقاربة التداولية، التي تُموضع ذلك المفهوم في السياق التداولي الديني؛ ليُفهم بمدلول السياق لا بمدلول المعجم.

وهذا مناغم لمقتضى اللحاظ المنهجي، الذي أكدنا وجوب انتهاجه في مقاربة مفاهيم الفلسفة ما قبل السقراطية؛ أي: ما أسميناه بمنهج المضاعفة الرياضية للماقبل. وهكذا حرصنا على تناول مفهوم الأسطقس عند طاليس في علاقته بمفهوم «الأوقيانوس» في الميثولوجيا الإغريقية.

وعلى الرغم من ندرة المرويات الفكرية المنسوبة إلى طاليس، فقد لاحظنا أنها تدفع نحو توسيع النظر إلى ما يجاوز القراءة المادية، حيث تبين لنا أن **المقولات الطاليسية تستبطن ثلاثة أبعاد. وعبنا على القراءة الأرسطية أنها لم تتوسع في استعياب هذه الأبعاد الثلاثة، وخاصة البعد الروحي، فانزلقت إلى تقديم قراءة اجتزائية مختزلة.**

الفصل الثاني

أنكسيمندر

تقديم

رغم أن الكتابة الأكاديمية تستثقل التعابير الوجدانية، فلا مشاحة في أن نبدأ بحثنا في فلسفة أنكسيمندر بأسلوب مشوب بشيء من انفعال الإعجاب؛ فنقول:

ما أوسع مدى الخطوة المعرفية والمنهجية التي خطاها!

وما أبعد الأفق الذي ارتسم بها في مرأى النظر الفلسفي!

وما أمهره في بناء المفاهيم وتجريد مدلولاتها!

وإذا كنا قد قلنا في حديثنا عن طاليس: «في البدء كان السؤال»، **فإنه من الجائز أن نقول بصدد أنكسيمندر في البدء كان المفهوم؛ ذلك لأننا نشهد عنده إنتاج أول مفهوم فلسفي**. وأن تكون الصناعة المفاهيمية حاضرة منذ البدء فذاك أمر يؤكد محورية وأهمية المفهوم في تأسيس الفلسفة، على نحو يقارب أهمية السؤال. إذ تنزع الفلسفة في كثير من الأحيان، بعد صياغة الاستفهام وبلورة جوابها عنه، نحو تكثيف ذاك الجواب في جسيم مفهومي تفارق به اللغة الشائعة. ولا يعني هذا أن السؤال يكون خلواً من المفهوم، أو أن عملية التفكير الفلسفي تنطلق بلا تأسيس مفاهيمي، بل إن التفكير

والاستفهام والمفهمة عمليات متداخلة. لكن امتياز أنكسيمندر هو في تمييز هذا التداخل والتصريح به؛ الأمر الذي يدل على وعيه بأهمية اللغة الفلسفية، التي نراه بابتداعه المفاهيمي، وريادته في الكتابة النثرية، أول من أعطى انطلاقتها الأولى.

وعندما يستقر بناء المفهوم فإنه يخرج من دائرة اللفظ المستعمل إلى دائرة إلى الوضع الإجرائي؛ أي: يرتقي إلى الوضع المنهجي؛ فيصير موجها لعملية النظر والتفكير. ولذا لا نرى التمايز بين طاليس وأنكسيمندر في الدوال المستعملة فقط، بل أيضاً في طبيعتها الدلالية، حيث إذا كان طاليس أنتج مفهومه الفلسفي (الماء)، فإن مجرد استعماله للفظ متداول ومحدد الدلالة في اللغة الشائعة، جعله قريباً من مستوى اللفظ اللغوي منه إلى مستوى المفهوم الفلسفي. بينما كان **أنكسيمندر بمفهوم «الأبيرون» (اللانهائي) أول تمظهر للوغوس الفلسفي الواعي بتمايزه وتميزه عن اللغة الشائعة في تأسيس مفاهيمه وتجريدها.**

كما كان **أنكسيمندر أول من فارق اللغة الشعرية التي كانت وسيلة التعبير الكتابي في عصره، فلم يسلك المسلك المتعارف، بل نثر رؤيته الفلسفية**، ولم يتوسل لغة القصيد؛ فَخَطَّ بذلك أول كتاب فلسفي («بحث في الطبيعة» أو «عن الطبيعة» Peri Physeôs)[(١)]. وهو

(١) نقول: بأولويته رغم أن بعض الباحثين يذهبون نحو القول بأن فريسيد Pherecydes كان أول من كتب متناً فلسفياً، وذلك لأن رأيهم هذا مردود من حيثيتين، **أولاهما**: أن توقيت فريسيد غير مضبوط على نحو يقطع بسبقه لأنكسيمندر. ثم **ثانياً**: حتى لو افترضنا أسبقيته فإن ما تبقى من شذراته يكشف عن أنه نص أقرب إلى الخطاب الميثولوجي منه إلى «التقنية الأسلوبية الفلسفية».

انظر:

George Bosworth Burch, Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, Vol. 3, No. 2 (Dec. 1949), p140. =

بذلك حقيق بأن يوصف بكونه أسس لنقلة نوعية في الخطاب المعرفي اليوناني، حيث من المعلوم أن **مستلزمات التفكير بلغة النثر مغايرة لمستلزمات التفكير بلغة الشعر**. ولا تطعن في قولنا هذا تلك الإشارة التي قال بها ثيوفراسطوس، وهو يصف أسلوب أنكسيمندر، بكونه أسلوباً غامضاً «وأقرب إلى اللغة الشعرية»[1]. لأن هذه القرابة ينبغي أن تفهم من حيثية ريادة أنكسيمندر في تجريب خطاب النثر للتعبير عن الفكر، وكذا باعتبار طريقته في التفكير الموغلة في التجريد.

وبالقياس إلى طاليس يبدو لنا فيلسوف ملطية الثاني قد أحدث نقلة في مختلف مجالات الوعي ـ فلسفية وطبيعية ـ، مع وجوب الوعي بتداخل هذه المجالات في تلك اللحظة من تطور الفكر، وعدم تمايز حدودها وسياجاتها، من حيثية الموضوع والمنهج:

فمن زاوية النظر الفلسفي الخالص كان أنكسيمندر، باستعماله مفهوم «اللانهائي» (الأبيرون)، أول من بلور مفهوماً بالغ التجريد. كما كان أول[2] من استعمل مفهوم «الأرخي» بمدلوله كمبدأ أنطلوجي. . .

= أما من حيث العنوان، فقد يلاحظ قارئ الفلسفة اليونانية القديمة، أنه ليس خاصاً بأنكسيمندر، بل ينعت به عديد من الكتب المنسوبة إلى فلاسفة ما قبل سقراط. والسبب في تماثل العنونة، هو أنها كلها من وضع لاحق، وليست من وضع مؤلفيها، حيث درج فلاسفة ما قبل سقراط على عدم عنونة كتبهم؛ لذا تم تسميتها لاحقاً بحسب طبيعة مباحثها وموضوعها. وما دام أن الهاجس الذي شغلهم، هو بلورة تفسير للوجود الطبيعي، كان العنوان الذي اتخذ دالاً على موضوع كتاباتهم هو «الطبيعة».

(١) Physical Opinions. fr. 2 (Dox. p; R. P. 16).

(٢) يرى سمبليقوس وهيبوليت أن أنكسيمندر هو أول من استعمل لفظ «الأرخي» كمبدأ، لكن من حيث التدقيق في الأولية الزمنية لاستعمال اللفظ فإنه يمكن تخطئتهما؛ لأن هوميروس استعمل قبل أنكسيمندر مفهوم الأرخي بالضبط بدلالته كمبدأ. بيد أنه من باب التجوز نرى إمكان قبول الأولوية هنا للدلالة على أن مفهوم الأرخي استعمل في الحقل الفلسفي لأول مرة مع أنكسيمندر.

ومن زاوية النظر «الفيزيقي» كان أول من فسر البنية الفيزيائية للكون بما يشبه نظرية الجاذبية، كما تبلورت خلال الفيزياء الحديثة مع نيوتن. بل حتى مفهومه الفلسفي (اللامتناهي/الأبيرون) نجد هيزينبرغ يساويه دلالياً بمفهوم «الطاقة» كما تتمثله الفيزياء المعاصرة[1]!

وفي مجال تفسير ظاهرة الحياة، كان أنكسيمندر أول من سرد حكاية نشأة الحياة على نحو جعلت كبار مؤرخي الفكر، مثل هيرمان ديلز، وبرنت، وجومبرز Gomperz... يقولون عنه أنه أول من أرهص بـ«نظرية التطور» كما هي متداولة في علم البيولوجيا عند لامارك وداروين...[2]!

ونظراً لهذه القامة الفكرية الاستثنائية، والحس التجريدي الذي تمظهر في طريقة التفكير وبناء المفاهيم، يحق لنا أن **نندهش كثيراً من صمت أفلاطون عن ذكر أنكسيمندر.** إذ نرى أن المتن

---

(١) تقوم المساواة دلالياً بين «الأبيرون» و«الطاقة» عند هيزنبرغ على لا تعين «الأبيرون»، باعتبار أن كل العناصر الأولية، التي بني بها الكون، تؤول إلى مبدأ يمكن تسميته بـ«الطاقة». لكن لا أحد من تلك العناصر الأولية يمكن تفضيله على الآخر بوصفه أكثر أساسية من غيره، ومن ثم فالطاقة ليست عنصراً من تلك العناصر المتعينة. وهذا الرأي يقول عنه هيزنبرغ: «يتناسب طبيعياً مع مذهب أنكسيمندر. وأنا مقتنع بأن هذا الرأي هو الأفضل في الفيزياء الحديثة».

Werner Heisenberg, Physique et philosophie, la science moderne en révolution (1958), trad.Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1961, p56. citéin Thomas De Koninck, Compte rendu, Anaximandre, Fragments et témoignages, Laval théologique et philosophique, vol. 50, °1, 1994, p243.n

(٢) لن نأخذ بهذا التأويل الذي يدرج أنكسيمندر ضمن المرهصين بنظرية التطور، وسنناقش سبب ذلك في موضعه من الصفحات الآتية، حيث سنبين التناقض الموجود بين شذرتي هيبوليت وما نحل إلى بلوتارك، وشذرة سونسورينوس ثم الشذرة الأصلية لبلوتارك لا المنحولة إليه، لنخلص إلى ترجيح الرأي بوجود خطأ في الدوكسوغرافيا القديمة حصل بسبب فهم خاطئ لكيفية ظهور الإنسان على اليابسة من منظور أنكسيمندر.

الأفلاطوني بسياقاته الحوارية الثرية كان يستوجب، خاصة في بعض المواضع، إستحضاره، بل وتقريظه بكونه أول فيلسوف بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه النظر الفلسفي ـ في لحظة نشأته الأولى ـ في تجريد مفهوم الأصل البدئي للوجود! هذا فضلاً عن أن التفكير الأفلاطوني، بنزوعه التأملي، يتقاطع مع أنكسيمندر، الذي يجوز أن نذهب مع شلايماخر الذي يصفه بكونه يشكل «بدء العلم الطبيعي التأملي»[1] أو مع من يَسِمُهُ بكونه «أول فيلسوف ميتافيزيقي»[2]. وإن كنا نشدد هنا على أن لفظ الأولوية ينبغي أن لا ينتزع من طاليس الوسم الميتافيزيقي، خاصة وقد بينا سابقاً أن القول بالعنصر الطبيعي كمبدأ لا ينبغي أن يفهم بكونه خروجاً عن البعد الميتافيزيقي.

فلِمَ صمت أفلاطون عن ذكر أنكسيمندر؟!

لا نملك جواباً ولا حتى تسويغ! لأن أفلاطون مارس حيلة الصمت وهي تقنية عصية على كشف نوعية مسكوتها!

وإذا جاز الاندهاش من غياب أنكسيمندر من المتن الأفلاطوني، فينبغي أن نندهش كذلك من هامشية حضوره فيما تلا اللحظة الأفلاطونية؛ حيث **لم يكن وروده باسمه عند أرسطو ـ على ضخامة وامتداد تآليفه ـ إلا أربع مرات فقط بالعد والحصر!**[3]؛ بل

---

(١) ثمة اختلاف بَيِّنٌ في تأويل المقام المنهجي للرؤية الكوسمولوجية التي قدمها أنكسيمندر، فإذا كان شلايماخر ينظر إليها بوصفها علماً طبيعياً تأملياً، فإن ريتر يقيمها على نحو مختلف تماماً؛ حيث يراها تعبيراً عن رؤية تجريبية ميكانيكية.

انظر تحليل هذه الاختلاف في التأويل بين شلايماخر وريتر، عند إدوارد زيلر:
Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p265.

(٢) George Bosworth Burch, Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, Vol. 3, No. 2 (Dec. 1949), pp137 - 160.

(٣) قمت بتوثيق هذا التعداد قياساً على المؤلفات الكاملة لأرسطو بترجمتها الإنجليزية. فكان ورود اسم أنكسيمندر: =

وأحياناً استُحضر في سياق تقريب تصورات فلسفية لغيره كما هو حال الفقرة ـ التي يورد فيها أنكسيمندر مجاوراً لأنكساغور وأمباذوقليس[١] ـ التي كانت سبباً في إساءة فهم طبيعة «الأبيرون» عند أنكسيمندر من قبل كثير من المفسرين.

هذا مع أنه يجوز الافتراض بأن كتاب أنكسيمندر «في الطبيعة» كان لا يزال متداولاً في لحظة أرسطو، باعتبار أنه حتى زمن أبولودوروس الأثيني كان ذاك المتن في المتناول حسب شهادة ديوجين اللايرسي[٢]!

وإذا تجاوزنا هامشية حضور طاليس في المتن الفلسفي، إلى مقاربة ملامح حضوره في المتون الدوكسوغرافية والبيليوغرافية القديمة سنلقى ملحوظة أخرى تستوجب الاندهاش كذلك، وهو أنه إذا كانت تلك النصوص نزاعة نحو الإيغال في سرد، بل واختلاق، حوادث متعلقة بحيوات الفلاسفة، فإنها تكاد تصمت صمتاً مطلقاً في شأن أنكسيمندر؛ حيث لا تسرد لنا عنه شيئاً باستثناء تلك الطرفة التي

= ـ في متن «الطبيعة» (أو متن «السماع الطبيعي» بالاصطلاح التراثي العربي) الفصل الرابع من المقالة الأولى (Physics, Book I.4. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye)؛ ثم في الفصل الرابع من المقالة الثالثة (Aristotle. Physics, Book III.4. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye)، وفي الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من متن «السماوات» (On the Heavens, Book II Translated by J. L. Stocks)، وأخيراً في الفصل الثاني من المقالة الثانية عشر من متن الميتافيزيقا (Metaphysics. Book XII. 2 Translated by W. D. Ross) وللتنويه فإنني أستعمل هنا لفظ المقالة ترجمة للفظ «الكتاب» (Book)، وذلك جرياً على عادة تراثنا العربي في تسمية أجزاء المتون الأرسطية، كما أستعمل لفظ الفصل كمقابل لفقرات الترقيم.

(١) نقصد بتلك الفقرة نصا من المقالة الثانية عشر من متن الميتافيزيقا حيث يتم الجمع بين أمبادوقليس وأنكسيمندر كقائلين بكون المبدأ الأول مزيجاً من العناصر.
Aristotle, Metaphysics. Translated by W. D. Ross, Book XII. 2.

(٢) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquitéed Lefèvre, Paris 1840, p55.

أوردها ديوجين في شأن سخرية الأطفال من غنائه! أو حكاية كونه كان قائد مستعمرة في أبولونيا Apollonie de Thrace، إذا جاز[1] الأخذ برواية إليان Ïlien الذي عاش في القرن الثالث الميلادي!

ثم إذا تخطينا ذلك إلى مراحل الفكر اللاحقة؛ فإنه، بالنظر إلى مختلف تواريخ الفكر الفلسفي المنجزة **خلال العصر الحديث**، نجد أنكسيمندر قابعاً في الظل، **ولم يتم البدء في تجديد النظر إليه، بما يعنيه ذلك من إعادة التقدير والاستحقاق، إلا بدءاً من الفيلسوف الألماني شلايماخر؛ أي: في القرن التاسع عشر!** فمنذ تلك اللحظة فقط صار أنكسيمندر ينظر إليه بغير المنظار الذي كان ينظر إليه من قبل! حيث يُلاحظ أن الطريقة التي تم تناول فلسفته بها مع ريتر وديلز ونيتشه، ثم هيدغر وما بعده، اختلفت اختلافاً بيناً. ففي «تاريخ» زيلر مثلاً نلحظ تقديراً لمكانة أنكسيمندر، وكذلك عند نيتشه الذي أولى هذا الفيلسوف اهتماماً استثنائياً، وخاصة في دروسه عن الفلسفة ما قبل الأفلاطونية. كما نلحظ أن هيدغر توقف عند فلسفة أنكسيمندر في مناسبتين اثنتين، معبراً عن قيمتها، أولهما دراسته «القول الأصلي للكينونة في كلام أنكسيمندر» عام (١٩٤١م)؛ والثانية دراسته «كلام أنكسيمندر» التي نشرها عام (١٩٤٦م)[2].

---

(١) نقول إذا جاز الأخذ بهذه الرواية؛ لأن مداخل الشك فيها عديدة، نكتفي هنا بالإشارة إلى المؤرخ طانيري الذي قال باحتمال كون هذه الرواية نتاج التباس في التسمية، حيث أن اسم أنكسيمندر كان مستعملاً بكثرة في ملطية وقتئذ، لذا يحتمل أن يكون ما سبق نتاج التباس حيث نسبت قيادة المستعمرة إلى أنكسيمندر الفيلسوف، بينما الاحتمال الارجح هو أن الاسم كان لشخص آخر.

(٢) ما يلحظ هنا هو أن هيدغر اختلف مع نفسه في المناسبتين اللتين تناول فيهما فلسفة أنكسيمندر، حيث كان واعياً في المناسة الثانية بوجوب إعادة النظر في تأويله الأنطولوجي لفلسفة أنكسيمندر. =

كما تتالت الأبحاث في اللحظة المعاصرة، ولعل أهمها كتاب مارسيل كونش «أنكسيمندر، شذرات وشهادات»[1]، الصادر عام (١٩٩١م). وآخر عمل يمكن أن ندرجه ضمن هذا التحول الملحوظ في تأويل مقام فيلسوف ملطية الثاني، مع تجديد مداخل النظر المنهجي إليه، هو كتاب روبرت هان عن أنكسيمندر ودور الهندسة المصرية والإغريقية في نشأة الفلسفة[2].

وإذا كان كتاب أنكسيمندر («في الطبيعة») ظل في المتناول حتى لحظة أبولودوروس، فينبغي أن نأسف لحال الدوكسوغرافيا التي لم تحتفظ لنا منه سوى شذرة فلسفية واحدة تخص مفهوم المبدأ الأول؛ أي: «الأبيرون»، ذاك اللفظ الإغريقي الذي صار دالاً على أنكسيمندر، وعنواناً لرؤيته الفلسفية الغامضة، حيث يترجم حيناً

= راجع: دراسته« القول الأصلي للكينونة في كلام أنكسيمندر». وللتنويه لا بد من القول بأن هيدغر لم يقدم على نشرها، بل ستنشر، بعد وفاته، عام (١٩٨١م) في المجلد الثاني والخمسين من طبعة «المؤلفات الكاملة»؛ وقد نشرت ترجمتها الفرنسية عام (١٩٨٥م) في كتاب:

Heidegger, Concepts fondamentaux, Gallimard, Paris 1985.

ودراسته «كلام أنكسيمندر»:

Martin Heidegger, "La parole d'Anaximandre", in Chemins qui ne mènent nulle part, tr. Fr.W. Brokmeier, 1950. 387 - 449.

وانظر موازنة هذا الاختلاف عند:

Renaud Denuit, Heidegger et l'exacerbation du Centre: Aux fondements de l'authenticité nazie?, Harmattan, 2004, pp251 - 253.

(١) يمكن أن نعد كتاب مارسيل كونش حالياً أهم عمل جامع للشذرات والتأويلات التي تناولت فلسفة أنكسيمكندر:

Marcel Conche, ANAXIMANDRE, Fragments et Témoignages. Texte grec, traduction, introduction et commentaire.. Coll "ÏpiméthéeParis, PUF, 1991."

(٢) كتاب روبرت هان مدخل جديد في قراءة كوسمولوجيا أنكسيمندر من خلال الهندسة والمعمار الإغريقي القديم:

Robert HAHN, Anaximander and the Architects. The contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy. Albany, Suny Series in Ancient Greek Philosophy, State University of New York Press, 2001.

بـ«اللانهائي» Infinite وحيناً آخر بـ«اللامحدود» **Unlimited** دون القدرة على الحسم في ضبط مدلوله وبيان طبيعته! بل ذهب البعض ـ لنذكر هنا على سبيل المثال نيتشه ـ إلى أن «اللانهائي» مجرد صفة للأبيرون وليس هو ذاته، وأن المقابل الترجمي الذي يناسبه هو «اللامتعين» وليس «اللانهائي»، بل يزعم نيتشه أن هذا المفهوم الأنكسيمندري لم يفهم طيلة تاريخ الفلسفة(١)!

ولا يتناسب مقام التمهيد هذا، مع الوقفة الدلالية لضبط المعنى، إنما نورد ما سبق للتوكيد على مقدار الجدل والاختلاف في فهم المفهوم الرئيس لفلسفة أنكسيمندر.

وإذا تراجعنا إلى اللحظة التأسيسية للتأويل الفلسفي للماقبل السقراطية؛ أي: لحظة المتون الفلسفية الأولى، والنصوص الدوكسوغرافية، التي سعت إلى تحديد معناه نلقى أمامنا تبايناً في التأويل بين سمبليقيوس واللايرسي وأيتيوس... على نحو يطرح إشكالاً عصياً يستوجب التفكير والبحث لترجيح دلالة من الدلالات:

فهل سنأخذ بالمعنى الذي يعطيه للأبيرون شارح المتن الأرسطي سمبليقيوس مثلاً، أم أننا سنأخذ بما اتفق عليه ديوجين وأيتيوس، مخالفين بذلك تلك الرواية المنفردة التي جاء بها الأول؟

وإذا رجحنا ـ وسنرجح ـ رواية سمبليقيوس في جانب النفي، وتجاوزنا الوقوع في تردد ديوجين وأيتيوس في تعيين «الأبيرون» في الأسطقسات، فهل ينبغي عندئذ أن نقرب مدلوله من مفهوم الهيولى الأرسطي بما هو أيضاً الـ«مادة» الأصلية للكون غير المتعينة ـ أو باللغة الأرسطية ـ المغفلة من الصورة؟!

---

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens Ed.l'éclat, Paris 1994, p121.

ثم ما دلالة هذا «الأبيرون» كـ«لانهائي»؟

هل ينبغي أن نوسع من معنى لانهائيته إلى **لانهائية كمية** فنذهب بذلك مذهب زيلر وهاملان؟

أم ينبغي أن نحد اللانهائية في مكان لا نهائي، فنذهب مذهب برنت وهولشير...؟

قبل الإيغال في هذه التفاصيل الجزئية، نمهد هنا بالقول بأن ما سنذهب إليه خلال بحثنا هذا، هو **تأويل مفهوم «الأبيرون» بوصفه دالاً على «الألوهية»**. وإنه عندنا، لأمر دال جداً أن يكون أول نتاج مفهومي في الحقل الفلسفي، مفهوم دال على «الإلـٰه»، فذلك عندنا علامة على أن النشأة الفلسفية مشدودة إلى ذاك النظر الكلي الذي يجاوز المعطى المادي الجزئي، إلى الماوراء؛ **بمعنى أن التأسيس الفلسفي يتطلب نظراً ميتافيزيقياً أبعد غوراً من النظر الفيزيقي المشدود إلى الحس والملاحظة**. وهذا ما يجعلنا لا نثق في التأويل الشائع للبدء الفلسفي بكونه فلسفة «طبيعية» بمدلولها كالتصاق بالمستوى الفيزيقي للوجود!

وإذا انتقلنا من نظرية البدء الكوني عند أنكسيمندر، واستطعنا تفكيك مشكلة الدلالة فيما يخص طبيعة «الأبيرون»، فإن فهم باقي معماره الفلسفي محوط بكثير من المشكلات:

حيث يرتبط بمفهوم اللانهائي، تصور كوسمولوجي، يحدده أنكسيمندر بنظرية **«تعدد العوالم»**. غير أن هذا التصور لا نلقى له في تاريخ التأويل الفلسفي حسماً في بيان معناه؛ حيث أن الاختلاف في شأنه لا يقل كثيراً عن الاختلاف في شأن مفهوم «الأبيرون».

فكيف ينبغي فهم ذاك التعدد المنسوب إلى العوالم؟

هل نفهمه **بطريقة التتالي** التي قال بها زيلر[1]؟

أم ينبغي فهمه **بطريقة التجاور** التي قال بها برنت[2]؟

ثم ما هي حقيقة كون أنكسيمندر أول من أرهص بنظرية **التطور البيولوجي** الخاصة بأصل الإنسان؟

هل قال بما نسبه إليه هيبوليت من أن الإنسان كان في البداية أشبه بسمكة ثم تطور إلى شكله الحالي لما نزل من البحر إلى البر؟ أم قال بما نسبه إليه بلوتارك وسونسورينوس؛ أي: أن الإنسان كان موجوداً داخل بطن السمك، ثم أُلقي به إلى اليابسة؟ بمعنى أنه لم يحصل تطور نوعي في صيرورة وجوده، بل كان منذ البدء إنساناً؟

للجواب عن هذه السؤالات وغيرها، سنتخذ من **المعابر الثلاثة** التي سلكناها في مقاربة فلسفة طاليس مسالك لمقاربة فلسفة أنكسيمندر، وهكذا سنتناول في البدء **هوامشه**، ثم ننتقل منها إلى مقام **الشذرات** والقالات المنسوبة أو المتأولة لآرائه وأفكاره، ثم نختم ببيت القصيد أي تحليل «رؤيته إلى العالم»؛ أي: **منظوره الفلسفي** المجيب عن سؤال نشأة الوجود الكوني والإنساني وطبيعة المبدأ/الأصل (الأرخي)...

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p277.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p62.

ـ ١ ـ
هوامش[1] حول أنكسيمندر

ولد أنكسيمندر في نهاية القرن السابع قبل الميلاد بملطية؛ ومات بها في منتصف القرن السادس قبل الميلاد!

صحيح أن مثل هذا الكلام العام لا ترتاح إليه الكتابة التأريخية الميالة نحو التدقيق، لكنه هو الممكن الوحيد؛ حيث **لا نملك ضبطاً لتوقيت ميلاده ولا توقيت وفاته**. بيد أنه إذا كان ولا بد من الإيغال في التواريخ، يمكن أن نستند على هيبوليت الذي يوقت ميلاده في السنة الثالثة من الأوليمبياد الثانية والأربعين؛ أي: بين العامين (٦١٠ و٦٠٩) قبل الميلاد، بمعنى أنه ولد في أواخر القرن السابع قبل الميلاد. أما عن وفاته فحتى أبولودوروس ـ الذي هو المعتمد عند

(١) سبق أن أشرنا في مبحث طاليس إلى أن فقرة الهوامش نقصد منها إلى تناول ما يتعلق بحياة الفيلسوف، وهذا حقيق بأن يسمى هامشا؛ لأن الهدف من كتاب نقد الفكر الفلسفي الغربي ليس الإيغال في سرد الحياة، بل التركيز على تحليل الفكر وتأمل منتجات النظر، ولذا ففقرة الهامش لن تكون في مبحث أنكسيمندر وما يتلوه من فلاسفة سوى سرد وجيز يستعمل لغيره لا لذاته، وإذا توقفنا ملياً عند جزئية ما فذاك لتعلقها بفلسفة الفيلسوف، لا غير.

ديوجين اللايرسي ـ لم يضبطها، بل قال: «كان أنكسيمندر بعمر أربعة وستين عاماً في السنة الثانية من الأولمبياد الثامنة والخمسين، وأنه مات بعدها بقليل»[١].

فما هو مقدار هذا القليل؟

يُرَجَّحُ أن أبولودوروس كان يقصد أن أنكسيمندر توفي عاماً قبل سقوط سارديس Sardes بأيدي الفرس؛ أي: (٥٤٦ ـ ٥٤٥) قبل الميلاد. لكن هذا يخالف إشارة زمنية أخرى تربط أنكسيمندر بزمن حكم بوليكرات، وهو ما جعل هيرمان ديلز يشكك في توقيت أبولودوروس[٢]. وفي هذا السياق يقول برنت: «أما عن زمن وفاته فلا نعلم أي تاريخ يقيني»[٣]. وبالفعل إن كل ما يمكن قوله هو تحديد توقيت وفاته على نحو من التقريب فقط، بتقديمه إلى ما بعد لحظة سقوط سارديس.

والفائدة الوحيدة التي يمكن أن تستفاد، رغم هذا التردد بين التواريخ المحتملة، هو أن أنكسيمندر عاش في زمن طاليس وكان أصغر منه سنا، الأمر الذي يرجح أن يكون تلميذا له. ومن الملحوظ أن الكتابات القديمة تتردد في الحديث عن علاقة أنكسيمندر بطاليس، فحيناً تقدمه بوصفه شريكاً له في أبحاثه ـ كما هو حال ثيوفراسطوس ـ وحيناً آخر تسميه تلميذه. وعند سمبليقيوس نلاحظ

---

(١) رواية أبولودوروس نأخذها عن طريق ديوجين اللايرسي:
Diogène Laerce, Les vies des plus illustres, ibi, p55.

(٢) انظر الهامش رقم ثلاثة عند ج. برنت ص٥٣:
John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p53.
و عند ديلز في الهامش رقم ٢ من ص٢٢٧:
Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,v 1,ibid, p233 et p227.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908, p.

أنه وسمه بـ«خليفة طاليس وتلميذه»، وكذلك الأمر عند هيبوليت. لكن بالنظر إلى فارق السن بينهما، ولكونهما عاشا في ذات المدينة، فإنه من المرجح جداً أن يكون تلميذاً لطاليس، ثم مشاركاً له في أبحاثه. وإن كنا نلحظ أن النصوص الكثيرة التي تناولت حياة طاليس، وأوردت وقائع منها، لم تأت على ذكر أنكسيمندر كرفيق له، وكأنهما منفصلان زمنياً ومكانياً، حيث لا ذكر لتلاقيهما في أي واقعة من تلك الوقائع المذكورة!

وقد أشرت من قبل إلى صمت المتن الفلسفي والدوكسوغرافي عن ذكر أنكسيمندر، حيث تجاهلته المحاورات الأفلاطونية تجاهلاً تاماً، كما لم يمنحه المتن الأرسطي إلا حضوراً هامشياً لا يليق بقيمته. ويمكن أن نضيف أيضاً أن مختلف الكتب الدوكسوغرافية والبيوغرافية أقلت في حديثها عنه، ولم تورد له حتى فيما ترتاح إلى إيراده بشأن حيوات الفلاسفة، مع أنها أكثرت في شأن معاصره طاليس إلى درجة اختلاق الطُّرَفِ ونحل الحوادث!وقد لاحظنا مثال ذلك عندما تناولنا صورة فيلسوف ملطية الأول فواجهنا كَمًّا من الحكايا، حتى اضطررنا إلى الوقوف ملياً؛ عسانا نخلص تلك الصورة من فعل المخيال!

وإذا أخذنا **ديوجين اللايرسي** كمثال سنلاحظ أنه أقل كثيراً في الحديث عن أنكسيمندر، **حيث لم يورد له أي شذرة** ولم يتوسع في الحديث عن حياته. بينما منح لطاليس مساحة واسعة، بل توسع في الحديث عن رجالات سياسة ومفكرين أقل قيمة من أنكسيمندر مثل صولون، وبيتاكوس، وبياس، وبيرياندر، وأناخرسيس... ويكفي النظر في **المساحة المخصصة لأنكسيمندر عند ديوجين** لتوكيد ما قلناه من هامشية حضوره. **فقياساً على الترجمة الفرنسية حسبنا**

المساحة التي أعطاها لصولون فوجدناها عشر صفحات، ولبيتاكوس أربع صفحات، بينما خصص لأنكسبمندر أقل من صفحة واحدة!

وإذا أردنا أن نستعلم عن حياته عند ديوجين اللايرسي فلن نلقى إلا إشارتين اثنتين هما:

- توقيت تقريبي لوفاته استناداً على أبولودوروس. مع الوقوع في نشاز واضح بجعل أنكسيمندر كان في سن ناضجة زمن حكم بوليكرات[1].
- وطرفة خلاصتها أن مجموعة من الأطفال سخرت من غنائه، فقال (أي أنكسيمندر): ينبغي إذاً أن نغني بشكل أفضل لكي نروق للأطفال.
- ثم إشارة ثالثة لا قيمة لها يقول فيها ديوجين إن ثمة شخصاً آخر من ملطية يدعى أيضاً بـ«أنكسيمندر، كان مؤرخاً وذا كتابات باللغة الأيونية»[2].

قلت: لا قيمة لهذه الإشارة في تأسيس تاريخ فيلسوفنا هذا؛ لأنه لا التباس حدث في المتون والرؤى يستوجب الاحتراس والتنبه لشخص ثان يحمل ذات الاسم.

هذا كل ما يتعلق بحياته عند اللايرسي؛ أما ما يتعلق بفلسفته ونظرته الكوسمولوجية فليس عنده أيضاً أي توسع في الإيراد ولا بسط في التحليل.

وقس على ندرة أخبار أنكسيمندر عند ديوجين، ندرتها عند غيره من البيوغرافيين والدوكسوغرافيين. **ومن ثم يجوز لنا أن نقول:**

---

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres, ibid. p55.

(٢) Ibidem.

لا تواجهنا بصدد أنكسيمندر مشكلة فعل المخيال بل مشكلة صمته وزهده عن ترسيم صورة هذا الفيلسوف، التي تظل ملامحه مجهولة؛ لأنه لا أحد من البيوغرافيين القدماء كلف نفسه عناء رسمها سواء بصدق أو بتخييل كاذب!

وإذا استجمعنا النتف القليلة التي تتحدث عن أنكسيمندر، سنلاحظ أنه شخص متعدد القدرات والمواهب، فقد كان فيلسوفاً وفلكياً وجغرافياً أيضاً.

ـ ومما يمكن أن يلحق بما يروى عن حياته المهنية أنه اخترع المزولة Gnome لكن الأرجح أنه لم يخترعها، بل استفادها من بابل... وما يؤكد ذلك أن هيرودوت نفسه يقول بأن هذه الأداة جاءت اليونان من بابل.

ـ كما ينسب إليه إيراستوسين Eratosthène رسم أول خريطة للعالم، ويضيف بأن هيكاطيوس[1] نقحها.

وهذا الوجيز هو كل ما يمكن أن نستخلصه من مختلف المتون البيوغرافية والفلسفية التي تناولت حياة أنكسيمندر! ومن ثم فهو شاهد وتوكيد على ما سلف أن قلناه عن ندرة أخباره في تلك المتون.

---

(١) هيكاطيوس مؤرخ ملطي وجغرافي ولد حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد وتوفي عام (٤٧٥ق.م). ينسب إليه كتاب في «وصف الأرض» وآخر في «الأنساب» قدم فيه تاريخ الأسر الأغريقية.

ـ ٢ ـ

شذرات عن أنكسيمندر

وإذا كان ما قيل عن حياته كان من الوجازة والندرة إلى حد يصعب معه ترسيم ملامح سيرته؛ فإن ما تبقى معرفيا من متنه، لا يفي بتأسيس صورة واضحة عن تفكيره الفلسفي والكوسمولوجي. فحيثما وضعنا يدنا على رؤية أو مقولة إلا وسنجدها مقتطعة تفتقر إلى البيان والإيضاح. وهذا ما يجعل موقفه الفلسفي مفتوحاً أمام اختلاف الرؤى وتباين التأويل. ولعل ما عمق التباين في فهوم الدوكسوغرافيين، هو التقنية الأسلوبية التي انتهجها أنكسيمندر، حيث أشار ثيوفراسطوس إلى أن أسلوبه كان غامضاً وأقرب إلى اللغة الشعرية. وبما أن كتاب أنكسيمندر ضاع منذ القدم[1]، وبما أن

---

(١) لا نتفق بتاتا مع التفسير الذي قدمه المؤرخ الفرنسي بول طانيري لسبب ضياع كتاب أنكسيمندر، عندما قال: «هذا الكتاب، مفتقر إلى الصياغة، إذ كُتِبَ بنثر كان لا يزال ملفوفاً بأشكال وصور شعرية، ومن ثم صار صعب الفهم؛ ولذا بمجرد ما بدأت المفاهيم تتحدد، تم تجاهله».

Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, Felix Alcan, 1887,p87.

وسبب رفضنا لهذا التفسير الذي ينسب ضياع المتن إلى لغة أنكسيمندر، هو أنه لا يطابق ـ

المتبقى شذرة وحيدة، فلا بد من التوسع في قراءة القراءات الدوكسوغرافية والفلسفية له، واستنطاقها من أجل إعادة بناء رؤيته الفلسفية، مع الاحتراس من الانسياق مع تلك القراءات دون حذر وحس نقدي.

وقبل أن ننتقل إلى المقاربة الفهمية، نبدأ فيما يلي بإيراد ما تبقى من أنكسيمندر بذات النهج الذي انتهجناه في مبحث طاليس؛ أي: سنبدأ بالمتن الفلسفي القديم، ثم ننتقل منه إلى الدوكسوغرافيا:

٢ ـ ١ أنكسيمندر في المتن الفلسفي الأرسطي

ليس في المتن الفلسفي القديم ـ نقصد ما قبل دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس ـ أي: ذكر لأنكسيمندر، باستثناء ما نجده في **المتن الأرسطي؛ حيث ورد اسمه في «السماع الطبيعي» مرتين، ومرة واحدة في «السماوات»، وكذا مرة واحدة في متن «الميتافيزيقا»**، فكان مجموع وروده بالعد والحصر في كل تآليف أرسطو أربع مرات فقط، نستحضرها بدءا من:

= الواقعة التاريخية المتعلقة بمصير المتون الفلسفية القديمة. إذ لو تأملنا قليلاً في ما قيل عن لغة تلميذه أنكسيمنس ـ مثلاً ـ سنجد اجماع الدوكسوغرافيين على وصفها بالوضوح، حتى أنه كان أوضح متن نثري للفلسفة الملطية على الاطلاق. لكن على الرغم من ذلك ضاع هذا المكتوب. فإذا كان غموض الأسلوب سبباً في ضياع متن أنكسيمندر فلِمَ لَمْ يحفظ وضوحه متن تلميذه؟!

كما أجمعت الدوكسوغرافيا على تعقد أسلوب هيراقليط، حتى استحق بسببه أن ينعت بـ«هيراقليط الغامض»، بينما كان كتابه أكثر الكتب ما قبل السقراطية حظاً فلم ينلها مقدار الضياع الذي نالته كتابات غيره من الفلاسفة الأوائل التي لم يتبق من بعضها سوى شذرة واحدة! بينما تبقى لنا من هيراقليط؛ أي: ذاك **الغامض**، أزيد من مائة شذرة!

لذا فتعليل بول طانيري لسبب ضياع متن أنكسيمندر بطبيعة الأسلوب الغامض الذي كتب به، نراه تعليلاً مهزوزاً.

ـ متن «**السماع الطبيعي**»، حيث يقول أرسطو:

«فأما ما يقوله الطبيعيون فضربان:

فمنهم ـ لما جعلوا الموجود جسماً واحداً موضوعاً إما أحد الثلاثة، وإما شيئاً آخر أكثف من النار وألطف من الهواء ـ قوم نسبوا تولد الأشياء إلى التكاثف والتخلخل وجعلوها كثيراً. وهذان متضادان، وبالجملة: الزيادة والنقصان، على مذهب أفلاطن في الكبير والصغير، غير أن أفلاطن يقيم هذين مقام الهيولى ويجعل الواحد الصورة، وهؤلاء يجعلون هذا الواحد الموضوع هيولى، ويجعلون الضدين فصلين ونوعين.

وقوم قالوا: إن الأضداد موجودة في الواحد، ومنه تنتفض فتخرج، على قول أنكسمندرس، وكذلك أيضاً الذين يقولون: إن الموجودات واحد وكثير مثل أنباذقليس وأنكساغورس؛ فإن هذين أيضاً إنما ينسبان خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخليط. والذي يختلفان فيه أن ذاك[1] يرى أن لهذه دوراً، وهذا يجعل الشيء مرة واحدة، وأن ذاك[2] يرى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد غير متناهية، وهذا إنما يرى ذلك في التي تسمى الأسطقسات الأربع فقط»[3].

«وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له. وإذ كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد، وذلك أن المتكون قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فساد. وكذلك قد يظن

---

(١) يقصد أنباذقليس.

(٢) يقصد أنكساغورس.

(٣) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، ج١، تح عبد الرحمٰن بدوي، م س، ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥.

بحسب هذا القول لا أن لهذا مبدأ، بل إنه هو مبدأ سائر الأشياء. وأنه يحيط بكل شيء وأنه يدبر كل شيء، على ما يقول من لا يعترف بأسباب أخر سوى لانهاية مثل العقل والمحبة، **وأن هذا هو الله، وذلك أنه غير مائت ولا بائد، كما قال أنكسمندروس وكثير ممن تكلم في الطبيعة**»[1].

- وفي متن **«السماوات»**، حيث يقول:

«لكن بالنسبة لأنكسيمندر - مثلاً - هو من بين القدماء الذين يقولون بأن الأرض تحتفظ بموقعها بسبب التوازن. فالحركة إلى الأعلى والأسفل، أو إلى الجهات الأخرى، هي كما يعتقد هؤلاء القدماء، لا تناسب من يقع في الوسط، ومتوازن بالقياس إلى أي نقطة في أي طرف، والحركة في اتجاهات متعارضة مستحيلة.... إن هذا الرأي ذكي، ولكنه غير صحيح»[2].

- وفي متن **«ما بعد الطبيعة» («الميتافيزيقا»)** نقرأ:

«ليس صدور شيء من أصل ليس هو، بل كل الأشياء صدرت عن أصل توجد فيه بالإمكان لا بالفعل..، حيث بدل أن تكون الأشياء موجودة معاً؛ **كمزيج حسب رأي أمبادوقليس وأنكسيمندر**،.. فإنه من الأفضل القول «كل الأشياء كانت مع بعضها في حالة الإمكان لا الفعل»[3].

---

(١) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، ج١، م س، ص٢١٢.

(٢) Aristotle, On the Heavens.Translated by J. L. Stocks, Book II.13. 3.

(٣) Aristotle, Metaphysics. Translated by W. D. Ross, Book XII. 2.

ملحوظة: يطرح هذا النص مشكلة؛ لأن إضافة أنكسيمندر هنا ونسب نظرية المزيج إليه يحتمل جداً أن تكون زيادة مدخولة على النص، أو حدثت عن اختلال في ترتيب القول.

٢ ـ ٢ أنكسيمندر في المتن الدوكسوغرافي

عن ثيوفراسطوس برواية سمبليقيوس:

أنكسيمندر من ملطية، ابن براكسياديس، كان مواطنا وشريكا لطاليس، قال بأن مبدأ الأشياء الموجودة هو الأبيرون. وكان أول من سمى العلة المادية بهذا الاسم. **وقال بأن اللانهائي ليس ماء ولا أي عنصر من العناصر، ولكنه عنصر مختلف**، صدر عنه كل السماوات والعوالم الذي يحتويها. والحال، أن ما تتولد منه الأشياء، إليه تعود، حسب الضرورة؛ لأنه يجب أن يعوض بعضها بعضاً، عقاباً وتكفيراً عن تعديه، تبعاً لزمن محدد»[(١)].

ملحوظة: لا بد أن نضيف هنا شذرة أخرى لثيوفراسطوس يقول فيها بصريح العبارة أن الأبيرون غير متعين. وهي شذرة نراها ذات قيمة كبيرة في تقريب دلالة الأبيرون، رغم أن الكتب الجامعة للنصوص الدوكسورغرافية لا تدرجها ضمن حديثها عن أنكسيمندر، بل لا تذكرها إلا عندما يتعلق الحديث بأنكسيمنس تحديداً، بينما أهميتها بالنسبة للأول أكبر من الثاني؛ باعتبار أن الغموض يحوط مبدأ الأبيرون أكثر من الهواء الذي اتخذه أنكسيمنس مبدأ.

يقول ثيوفراسطوس في الفقرة الخاصة بأنكسيمنس:

ـ أنكسيمنس الملطي، إبن أوريسترات Eurystrate، كان شريكا **لأنكسيمندر**، قال، **كهذا الأخير**، بأن الجوهر الأساس **واحد ولا نهائي**. ولكنه لم يقل، **كأنكسيمندر**، بأنه **غير متعين**، بل هو متعين؛ لأنه هو الهواء».

(١) DK12 A 9, et Bl.

عند أيتيوس:

ـ **يقول أنكسيمندر**: إن الأرخي الذي أوجد الأشياء هو «الأبيرون»، ولكنه لا يفصح ما هو هذا «الأبيرون» هل هو الهواء أم الماء أم التراب أم جسم آخر(١).

إضافة إلى هذه الإشارة الموجزة إلى مفهوم «الأبيرون»، ركزت دوكسوغرافيا أيتيوس على إيراد الرؤية الكوسمولوجية:

ـ **قال أنكسيمندر**: بأن النجوم تكثيفات للهواء، مثل دوائر ممتلئة بالنار. والشمس هي أعلى من الجميع، وبعدها يأتي القمر، وتحته تأتي النجوم الثابتة والكواكب(٢).

ـ **قال أنكسيمندر**: بأن الشمس أكبر من الأرض ثمانية وعشرين مرة. تشبه عجلة مجوفة وممتلئة بالنار(٣)...

ـ **قال أنكسيمندر**: بأن الشمس تساوي الأرض، ولكن الفوهة التي تتنفس منها تجعلها في حجم أكبر سبعة وعشرين مرة من الأرض(٤).

ـ **قال أنكسيمندر**: بأن القمر أكبر من الأرض ثمانية عشر مرة(٥).

ـ الرياح هي سبب حدوث الرعد والبرق. فعندما يكون الريح مغلقاً عليه داخل سحاب مكثف، ثم ينفلت بقوة، فإن ذلك الانفصال

---

(١) A et. 13, 3 (DK 12 A 14).

(٢) Aétius, Opinions, II, 13, 7, 15, 6.

(٣) Aétius, Op., II, 20,1.,

(٤) Aétius, Op., II, 21, 1

(٥) Aétius, Op., II, 25, 1.

من السحاب ينتج عنه الصوت (الرعد)، كما ينتج عنه لمعان (البرق) لتباينه مع ظلمة السحاب[1].

ـ الريح هو تيار من الهواء (أي: من البخار) يتصاعد عندما تكون عناصره الأقل كثافة والأكثر رطوبة تتحرك أو تتحلل بالشمس[2].

ـ البحر هو ما تبقى من الرطوبة الأصلية، حيث أن النار قد جففت الجزء الأكبر، وحولت الباقي إلى ملح عندما أحرقته[3].

ـ تولدت الكائنات الحية الأولى داخل الرطوبة، وقد كان كل واحد منها مغلفاً بقشرة شوكية. ومع الزمن أخذت تظهر على الجزء الأكثر جفافاً. وعندما زالت القشرة، غيرت طريقة عيشها في ظرف زمني وجيز[4].

عند بلوتارك وكذا في النصوص المنحولة إليه[5]:

ـ **كان يزعم**: أن الكائنات الإنسانية ولدت في بطن الحوت، وبعدما تم تغذيتها كسمك القرش، وصارت قادرة على أن تدافع عن ذواتها، فإنه تم الإلقاء بها على الشاطئ، فاستوطنت الأرض[6].

ـ **قال**: بأن الأرض ذات شكل أسطواني وأن طولها يساوي ثلث عرضها. وقال بأن في بدء العالم كان ثمة شيء قادر على إنتاج الحرارة والبرودة انفصل من الأزلي. وكون حلقة من النار تشكلت

---

(١) Aétius, Op., III, 3, 1.

(٢) Aétius, Op., III, 6,1.

(٣) Aétius, Op., III, 16, 1.

(٤) Aétius, Op., V, 19,1,

(٥) ثمة مجموعة من النصوص مجهولة المؤلف نسبت إلى بلوتارك، ولذا يتم تمييزها بـ«Pseudo. Plutarque» بمعنى: أن مؤلفها الحقيقي ليس بلوتارك بل هي منحولة إليه.

(٦) Plutarque, Propos de table, VIII, 8, 4, 730 f.

حول الهواء الذي يحيط بالأرض، كما يحيط غشاء القشرة بالشجرة. وعندما تمزق وانغلق في بعض حلقات ظهرت إلى الوجود الشمس والقمر والنجوم[١].

ـ إن الإنسان في أصله ولد من أنواع حية أخرى؛ لأنه وحده دون غيره من الكائنات يحتاج إلى رعاية طويلة في طفولته. وإلا لم يكن بمقدوره أن يستمر في الحياة إذا كان على ما هو عليه الآن.

عند ديوجين اللايرسي:

ـ قدم أنكسيمندر اللانهائي بوصفه عنصراً ومبدأ كل الأشياء، دون أن يوضح هل يقصد به الهواء أو الماء أو شيئاً آخر.

ـ قال بأن أجزاء اللانهائي يطالها التغيير، ولكن صلبه يظل ثابتاً[٢].

ملحوظة: هذا ما يخص الجانب الفلسفي الصرف، أما عن التصور الكوسمولوجي لأنكسيمندر، فعند ديوجين نتف من القالات نوردها بإيجاز:

- قال بأن الأرض تقع في المركز. وذات شكل أسطواني.
- قال بأن القمر لا يضيء بذاته بل يعكس نور الشمس.
- الشمس في حجم الأرض ومكونة من نار خالصة نقية.
- اخترع التقويم الشمسي كما قال فافوران **Phavorin** في كتابه «تاريخ مُنوَّع»....
- كان أول من وضع خريطة وصف فيها مساحة الأرض والبحر.
- كتب موجز آرائه في كتاب وصل إلى أبولودوروس الأثيني[٣].

---

(١) Pseudo. Plutarque, Stromates, fr. 2.

(٢) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquitéed Lefèvre, Paris 1840, p55.

(٣) Diogène Laerce, Les vies, Ibidem.

عند هيبوليت:

- **قال**: بأن اللانهائي أزلي ودائم الشباب ويحيط بكل العوالم(١).

- تطفو الأرض بكل حرية وبدون أن يسندها شيء. وتظل في مكانها لأنها تقع بمسافة متساوية من الكل(٢). وشكلها أسطواني دائري، تماماً مثل عمود من الحجر.

ونحن على أحد سطحيها والآخر في الجهة المقابلة.

والأجسام السماوية هي عجلات من نار منفصلة من النار التي تحيط بالعالم، ومسيجة داخل الهواء. ولها فوهات للتنفس، ثقوب تشبه القنوات، بها تتم رؤية تلك الأجسام السماوية. لهذا السبب، عندما تكون تلك الفوهات مسدودة يحدث الكسوف والخسوف، ويبدو القمر حيناً يكبر وحيناً يصغر حجمه وذلك بحسب انفتاح تلك الفوهات وانغلاقها.

- إن الشمس أكبر من الأرض سبعاً وعشرين مرة، بينما القمر أكبر منها بثمان عشر مرة.

والشمس أعلى من الكل، والنجوم الثابتة هي أكثر انخفاضاً.

- تولد الكائنات الحية من العنصر الرطب، عندما تبخر

---

(١) Hippolyte. Réfutation de toutes les hérésies. i. 6 (R. P17 a).

(٢) في متن «السماوات» تشبيه آخر لتعليل ثبات الأرض في الوسط، أورده أرسطو في سياق حديثه عن أنكسيمندر، وهو التشبيه بشخص جائع يقع بين مسافة متساوية من الطعام فلا يترجح لديه أي اتجاه يذهب فيه. وهذا التفسير مثقل بالنزعة الإحيائية؛ ولا نعتقد أن أنكسيمندر استعمله لتقريب معنى عدم احتياج الأرض إلى الحركة لتموضعها في الوسط، كما أن أرسطو لا يورده منسوباً إليه، بل يستعمل التشبيه في الاعتراض على نظرية تموضع الأرض في الوسط.

انظر الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من متن «السماوات».

Aristotle, On the Heavens. Translated by J. L. Stocks, Book II. 13. 3.

بالشمس. وقد كان الإنسان في البداية مشابها لحيوان آخر، على هيئة السمكة[١].

ـ الأمطار ناتجة عن الرطوبة التي تتصاعد من الأرض بفعل الشمس[٢].

٢ ـ ٣ عند سمبليقيوس

بناء على رواية سمبليقيوس لنص ثيوفراسطوس السابق إيراده يتبين أنه ينسب إلى أنكسيمندر الرأي بأن: «اللانهائي ليس عنصراً من العناصر... بل هو شيء آخر ذو طبيعة لانهائية»[٣].

ملحوظة: ينبغي أن ننبه هنا إلى أن رواية ثيوفراسطوس ستصل بثلاث صيغ، إذ بالإضافة إلى صيغة سمبليقيوس هذه، ثمة صيغتان اثنتان متقاربتان لديوجين وأيتيوس، كما سنلاحظ عند تحليلنا للمفهوم.

- لم ينسب أصل الأشياء إلى تغيير في المادة، بل يرى أنها نتاج انفصال بسبب أن اللانهائي يحمل أضدادا[٤].
- إن الذين يقولون بوجود عوالم لانهائية، مثل أنكسيمندر، ولوسيب، وديموقريط، وفي وقت لاحق أبيقور، يدافعون عن أنها تولد وتندثر في اللانهائي. إن بعضها يأتي إلى الوجود، وبعضها الآخر يزول[٥].

---

(١) Hippolyte, Hippolyte, Réfutation, I, 6.

(٢) Hippolyte. Hippolyte, Réfutation. I, 6,7.

(٣) Simpl. Commentaire sur la physique d'Aristote. 24, 13 (DK 12 A 9).

(٤) Simpl. physique p150, 20. (R. P. 18).

(٥) Simplicius, physique, 1121, 5.

عند سونسورينوس:

«من الماء والأرض ظهرت تحت تأثير حرارة الشمس أسماك، أو نوع كالسمك، ولد بداخله الإنسان وبقي فيه حتى كبر، ثم خرج منه؛ وهكذا ظهر الرجل والمرأة»[1].

هذا هو المحصول الشذري فيما يخص أنكسيمندر. وبالنظر إليه سنلاحظ أننا لا نملك من المصادر الفلسفية الأولى (أو أرسطو تحديداً، باعتبار صمت أفلاطون) ما يُمَكِّنُنَا من أخذ معيار نقيس عليه تحليلنا للوارد في المتن الدوكسوغرافي.

لذا سنخطو نحو محاولة تأسيس الفهم أو تأسيس التأويل باستجماع تلك الشذرات، مع وعينا بنسبية صدقيتها، فضلاً عن كونها مخترقة بتعارضات وتباينات عديدة تستلزم منا وقفات نقدية، مع تشغيل لحاظ المقارنة والموازنة.

---

(١) Censorinus. DN. 4, 7, 1 - 5.

ـ ٣ ـ
فلسفة انكسيمندر

إذا كان طاليس اتخذ الماء مبدأ الكون وأصله؛ فإن تلميذه أنكسيمندر اختار التعبير عن الأصل والمبدأ بمقولة بالغة التجريد هي «الأبيرون» (Apeiron).

فماذا يقصد بهذه المقولة؟ ولماذا لم يختر عنصراً من العناصر المتعينة ـ كما هو حال سلفه طاليس ـ ليجعل منه مبدأً وأصلاً للكينونة؟

ما الذي يتوفر عليه هذا «الأبيرون» من خصائص جعلته أقدر على تفسير بدء الوجود وأصله في نظر أنكسيمندر؟

ثم ما هو هذا «الأبيرون» **هل هو صفة أم ذات؟**

٣ ـ ١ في دلالة «الأبيرون»

يفيد لفظ «الأبيرون» في اللغة اليونانية معنى: اللامتناهي واللامحدود. وبنية اللفظ تحمل تركيبا بين أداة النفي «أ» (a) (= لا)، ولفظ بيراس Peras الذي يدل على معان عدة منها: «النهاية»

و«المتناهي» و«الحد» The limit. فيكون حاصل تركيب أداة النفي (a) على اللفظ (Peras)هو (Apeiron)؛ أي: ما لا حدود له، ولا نهاية.

فهل اللامتناهي جسم أم مجرد صفة؟

إن ما له حدوداً وسياجات ونهاية، متعين ومحسوس. لكن لفظ «الأبيرون» فيه بعد تجريدي يحيل على ما يجاوز حدود المنظور والمحسوس إلى أبعاد لا متنهاية وغير قابلة للتحديد والتسييج. وغالب الظن أن أنكسيمندر فكر في هذا التقابل بين «بيراس» و«أبيرون»، واستحضر مستلزماته الدلالية أثناء اختياره اللفظ الثاني ليدل به على أصل الكينونة.

وسيبدو لنا عند الانتقال إلى بيان صيرورة التكوين الأنطولوجي في نسقه الفلسفي، أنه **أول من أدرك بوضوح ضرورة شَرْطِ الوجود المتعين المتناهي بمبدأ لامتناهي**. لكن ذاك التحليل اللغوي الذي مهدنا به، لا ينبغي أن نحمل عليه أكثر مما يحتمل. فلا يجب اختزال المعنى الفلسفي للمفهوم، فيما يمنحه المعجم من دلالات. كما ينبغي الاحتراس أيضاً من الإيغال في توسيع الدلالة باستحضار معاني اللامتناهي عند الفيثاغورية والأفلاطونية والأرسطية؛ لأن كثيراً من تلك المعاني لم تكن متبلورة لحظة أنكسيمندر. بل **يصح هنا أن نضع حدا فاصلا في تطور دلالة «الأبيرون» في الفلسفة الإغريقية بما قبل فيلولاوس وما بعده**. إذ بدءا من هذا الفيثاغوري سيكتسي «الأبيرون» **صفة السلبية**. وهي الصفة التي نلقاها لاحقاً عند أرسطو عندما حدد **مفهوم الهيولى**. بينما عند أنكسيمندر **يبدو «الأبيرون» فاعلاً غير محتاج إلى دعم خارجي ليؤسس الصورة الأنطولجية.**

وهذا الاحتراس يزيد في توكيد صواب موقفنا المنهجي الذي

عبرنا عنه بـ«**المضاعفة الرياضية للماقبل**»؛ أي: قراءة المفهوم بما قبله لا بما بعده.

فما هو محصول إجراء القراءة وفق لحاظ الماقبل؟

إذا أردنا أن نستبق **الأطروحة** التي سندافع عنها، فإننا سنقول:

إن «الأبيرون» وصف ذات لا محدودة كما ولا متعينة كيفاً تعييناً «أسطقسيا»[1]. بمعنى: أن أنكسيمندر حدد «الأبيرون» من حيث وصفه ولكنه لم يعينه بنمط التفكير الأسطقسي الذي بدا عند طاليس، بل أكثر من ذلك، نرجح أنه ذهب إلى حد الجزم بأنه لا يمكن معرفة ماهيته وطبيعته.

ولبيان ذلك سنوجه تفكيرنا نحو زاويتين اثنتين نراهما متكاملتين:

- أولاهما: قراءة دلالة «الأبيرون» على ضوء مفهوم «الخاوس» في ميثولوجيا هزيود، مع تمييزه ـ دلاليا وأنطولوجيا ـ عن «هيولى» أرسطو.

---

(١) «التعيين الأسطقسي» مصطلح نحتناه للدلالة على نمط التعين الفيزيقي المادي. وذلك ليتبقى لنا نمط من التعيين جديد، نزعم أن أنكسيمندر كان يقول به عند وصف الأبيرون، حيث قال بتعينه على كيف غير معلوم، وبهذا النحت نعالج الإضطراب الذي تقع فيه بعض التأويلات التي تذهب حيناً إلى القول بأن الأبيرون غير متعين، وحيناً آخر تقول بأنه متعين في ذاته دون بناء التمييز على نمط مفهومي. ونكتفي للدلالة على هذا بتأويل نيتشه كمثال على هذا الالتباس الذي نرى أن معالجته تتم بابتداع وتطبيق مصطلح «التعيين الأسطقسي». يقول نيتشه: «ينبغي أن نقبل بالقول بأن الأبيرون لم يفهم حتى اللحظة المعاصرة، فهو لا يعني اللامتناهي، بل اللامتعين».

ثم لما يستحضر نص ثيوفراسطوس نجده يقبله على نحو قد يوحي للقارئ بالالتباس في الموقف، يقول نيتشه: «وكما يقول ثيوفراسطوس: «إنه لا متعين بالنسبة لنا، ولكنه طبيعياً ليس لا متعيناً في ذاته».

Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens Éd.l'éclat, Paris 1994, p119.

لذا فالمخرج نحو الوضوح المفاهيمي في تقديرنا، هو إدخال اصطلاحي «التعيين الأسطقسي» و«التعين الأسطقسي» للحسم في التمييز ورفع الإلتباس.

ـ ثم الانتقال إلى قراءة دلالة المفهوم بالقياس إلى باقي المعمار الفلسفي لأنكسيمندر ـ وخاصة في مستوى آلية التكوين التي اعتمدها في نسقه الكوسمولوجي ـ، لنستمد منه ما يفيد في الفهم والتقريب الدلالي.

وبهذا نرسم خطة البحث ب:

ـ تشغيل المضاعفة الرياضية للماقبل.

ـ ثم ثانياً: وصل «الأبيرون» بالنسق الكوسمولوجي لأنكسيمندر. وبيان تناغم **المعنى الذي سنرجحه مع آلية التكوين الأنطولوجي لتلك الكوسمولجيا. مع الارتكاز على الترجمة العربية لإسحاق بن حنين** لتطوير دلالة آلية التكوين من معناها كانفصال ـ الذي تحصرها فيه مختلف التأويلات الفلسفية الغربية ـ إلى **مدلولها كنفض وصدور.**

هذا هو مدخلنا في التحليل. لكن قبل ذلك لا بد من تعليل سبب الوضعية الملتبسة التي سيطرت على المفهوم، لنفهم منها سبب الإيغال في تلك المقاربة، وضرورتها للتحليل.

٣ ـ ٢ دور دوكسوغرافيا سمبليقيوس؛ واللايرسي، وأيبتويس، في التباس مفهوم «الأبيرون»

ليس ثمة مفهوم، من مفاهيم أنكسيمندر، كان محل خلاف وجدل أكثر من مفهوم «الأبيرون»؛ بل بلغ الأمر ببعض الباحثين إلى حد جعله المفهوم الفلسفي الأكثر التباساً من بين جميع مفاهيم الفلسفة الإغريقية على إطلاقها! ومثال ذلك الباحث أرييه فينكلبرج Aryeh Finkelberg

الذي يقول: «إن الأبيرون هو ربما المفهوم الأكثر غموضاً في الفلسفة اليونانية»[١]!

ورغم ما في هذا الحكم من احتمال الإطلاق والتعميم، فإنه صحيح إلى حد كبير.

فما السبب في التباس هذا المفهوم وغموضه؟

لا نرى الغموض راجعاً فقط إلى الطبيعة التجريدية والميتافيزيقية للمفهوم؛ أي: لكونه دالاً على المبدأ الأول، الأصل/ الأرخي، بل يمكن القول إن مبتدأ غموض المفهوم راجع إلى اختلاف الدوكسوغرافيين في إيراد مدلوله، حيث أن المتن الدوكسوغرافي القديم يطرح مشكلة عويصة؛ لأنه يمنحنا **ثلاث صيغ تعبيرية في تعريف «الأبيرون» عند أنكسيمندر**، وإن كانت تلك الصيغ الثلاث في الحقيقة تؤول إلى **صيغتين اثنتين** باعتبار اتفاق ديوجين وأيتيوس كما سنرى:

- بحسب رواية سمبليقيوس فإن أنكسيمندر يقول: بأن الأرخي (المبدأ/ الأصل) هو «الأبيرون»، وهو «ليس عنصراً من هذه العناصر المزعومة بل هو شيء أخر ذو طبيعة لانهائية»[٢].
- أما بمنطوق رواية ديوجين اللايرسي فإن أنكسيمندر قدم اللانهائي بوصفه عنصراً ومبدأ كل الأشياء، «دون أن يوضح هل يقصد به الهواء أو الماء أو شيئاً آخر».

ويتفق أيتيوس مع ديوجين، حيث يذهب هو أيضاً إلى أن أنكسيمندر يقول بأن المبدأ (الأرخي) الذي أوجد الأشياء هو

---

(١) Aryeh Finkelberg, Anaximander's Conception the "Apeiron" Phronesis, Vol. 38, No. 3(1993), p229.

(٢) Simpl. Phys. 24, 13(DK 12 A 9).

«الأبيرون»، ولكنه لم يفصح عن مقصوده بهذا اللفظ: «هل هو الهواء أم الماء أم التراب أم أنه جسم أخر»[1].

ويتضح من المسطور السابق أن ثمة تباينا في المتن الدوكسوغرافي، إذ نلحظ أن سمبليقيوس حاسم في النفي بأن أنكسيمندر لم يجعل «الأبيرون» عنصرا من العناصر المتعينة، فلا هو ماء، ولا هو هواء، ولا هو نار... بينما نجد ديوجين اللايرسي وكذلك أيتيوس يجعلانه متردداً، أو على الأقل لم يصرح بنفيه أن يكون هذا «الأبيرون» هو أحد عناصر/أسطقسات الوجود؛ ومن ثم فقد قال بـ«الأبيرون» دون أن يحدد طبيعته هل هو هواء، أم ماء، أم نار...؟

و إذا ذهبنا مذهب سمبليقيوس في نفي أن يكون «الأبيرون» عنصراً من تلك العناصر المتعينة، فإن مشكلة الدلالة لا تعالج بهذا، بل لا بد من الانتقال إلى تساؤل جديد:

إذا لم يكن «الأبيرون» عنصراً من تلك العناصر، فما هي طبيعته هو ذاته؟ هل هو مزيج[2] منها؟ أم سنحاول أخذ العصا من وسطها فنكرر ذلك التعبير المتردد الذي قال به الشارح الإسكندر الأفروديسي الذي فسر «الأبيرون» بأنه: «عنصر وسيط بين الهواء والماء، أو بين الهواء والنار»؟!

لنبدأ أولاً بالجواب عن السؤال:

ما هي الرواية الدوكسوغرافية الأكثر تعبيراً عن حقيقة موقف أنكسيمندر؟ هل هي رواية سمبليقيوس أم رواية ديوجين وأيتيوس؟

---

(١) Aet.13, 3 (DK 12 A 14).

(٢) استعمل إسحاق بن حنين في ترجمته لفظ: «الخليط» لا «المزيج».

٣ ـ ٣ في ترجيح رواية سمبليقيوس في جانب النفي

يرى ج. بارنيس أنه ليس بالإمكان الجواب عن سؤال: أيهما أصدق في التعبير هل هو سمبليقيوس أم ديوجين؟[١] بمعنى: أن مقصود أنكسيمندر من مفهوم «الأبيرون» يظل غير قابل للسبر والكشف بناء على اختلاف الدوكسوغرافيا.

وإذا اقتصرنا على هذا النفي فإن النتيجة الحتمية هو الحكم بالفشل المسبق على أي مقاربة لتفهيم فلسفة أنكسيمندر كلها؛ لأن مفهوم اللانهائي (الأبيرون) ليس مجرد دال لفظي من مجموع دوال أخرى تترابط لتشكل الجهاز المفاهيمي لتلك الفلسفة، بل هو المفهوم المركزي الذي تقوم عليه. ومن ثم ترتهن بتحديده الشبكة المفاهيمية والدلالية لفلسفته كلها.

لكن رفضنا لحكم بارنيس ليس مرجعه هو محورية موقع هذا المفهوم وأهميته، ومن ثم فمن الضروري الإيغال في تحديده؛ لاحتياجنا إليه في تأسيس فهم فلسفة أنكسيمندر. فحتى هذا القصد لا يكفي لتسويغ التحديد؛ لأن إرغام مفهوم صامت ومصمت على الإفصاح قد يكون تقويلاً لا إنصاتاً له، والنتيجة الحتمية لمثل هذا المسلك هو أنه قد نحرف تلك الفلسفة التي نسعى إلى التأريخ لها بإرغام مفاهيمها الصامتة على الإفصاح بمنطوقات قد لا تكون هي مقصود قائلها.

إذاً نحن هنا أمام مسلكين اثنين ينبغي الحذر منهما معاً، فالأول يخلص بنا إلى نفي إمكان تعريف المفهوم، والثاني يخلص بنا إلى تحريف دلالته!

---

(١) J. Barnes, The Presocratic Philosophers (hereafter PP), rev. ed. London, 1983, p32.

فلنتجاوزهما معاً، نحو مسلك ثالث يمكن انتهاجه، وهو عدم الاقتصار على قراءة المفهوم في دلالته الدوكسوغرافية، والتيهان بين اختلافها، بل قراءته وفق ما سبق أن قلنا في التقديم؛ أي: اعتماد منهج المضاعفة الرياضية للماقبل، لبحثه من خلال علاقته مع مفاهيم الميثولوجيا الدينية، ثم الانتقال منها إلى بحث علاقته مع مجمل النسق الفلسفي لأنكسيمندر. فنستعين لاستشفاف مدلوله بغيره من المفاهيم والتصورات.

واستباقاً لنتيجة هذا المسلك نقول: إننا **سننتهي إلى ترجيح رواية سمبليقيوس لا روايتي ديوجين وأيتيوس**. صحيح أن ترجيحنا هذا يحتاج إلى استدلال يسوغه ويؤسسه؛ لأنه يمكن الاعتراض عليه بسهولة بالقول: إن ثمة ظاهرياً ما يرجح العكس، وهو أنها رواية منفردة، بينما يتوافق ديوجين وأيتيوس على رواية أخرى مخالفة.

لكننا نرى أن هذا الترجيح بالتعداد ترجيح كمي لا معنى له هنا. فالأمر ليس بالتعداد الإحصائي بل لا بد من استدلال مرجح يؤسس نفسه على مجمل التصور الفلسفي لأنكسيمندر.

ومن ثم لا ينبغي الالتفات كثيراً ولا قليلاً لذلك النفي الذي يلغي رواية سمبليقيوس على أساس أنها رواية منفردة، والأخذ برواية ديوجين/أيتيوس؛ بدعوى أنهما يقدمان روايتين اثنتين متفقتين! فهذا التكميم أو التعداد لا فائدة منه في مقام النظر الفلسفي.

بيد أنه يمكن للقارئ أن يعترض قائلاً بأن الذين يأخذون برواية ديوجين/أيتيوس لم يعتمدوا فقط على الترجيح الكمي. ودليل ذلك أن هولشير HOlscher مثلاً يقول بلغة جازمة بأن رواية ديوجين أرجح

من رواية سمبليقيوس. بل يذهب إلى أمر أخطر من ذلك، **حيث يرى أن «ألفاظ سمبليقيوس تحريف»[١] لمقصود أنكسيمندر!**

وقبل هولشير نجد المؤرخ الألماني الشهير زيلر[٢] ينتقد موقف سمبليقيوس، وقبله أيضاً شدد شلايماخر على رفض التأويل السمبليقيوسي... **فكيف نأخذ إذاً بدوكسوغرافيا سمبليقيوس «التحريفية» مع كل هذه النقود التي طالتها عبر تاريخ الفكر الفلسفي؟!**

نقابل الاستفهام بعكسه، فنقول:

هل بالفعل تصل كلمات سمبليقيوس إلى درجة التحريف؟

وهل الكلمات المقابلة لها؛ أي: تعبير ديوجن/أيتيوس أدق وأصدق في وصف مقصود أنكسيمندر بـ«الأبيرون»؟

---

(١) U.HOlscher, "Anaximander and the Beginnings of Greek Philosophy" in: D.J. Furley and R.E. Allen (eds.), Studies in Presocratic Philosophy, i, London, 1970 (hereafter FA), 304 n. 54. cite in, Aryeh Finkelberg, Anaximander's Conception of the "Apeiron" Phronesis, Vol. 38, No. 3 (1993), p230.

(٢) يمكن اختصار أطروحة زيلر في تحليله لفلسفة أنكسيمندر ولأنماط التأويل والتصنيف التي تلقتها خلال تاريخ الفلسفة في الإيجاز التالي:

يختزل بعض المؤرخين الفلسفةَ الأيونية من خلال منظورين اثنين هما الميكانيكية والدينامية:

- يقوم المنظور الحيوي الدينامي على إرجاع ظهور الأشياء إلى مادة أولية، بتحول حيوي.

بينما المنظور الميكانيكي يقوم على إرجاع كل الأشياء إلى تعدد في مواد أولية ثابتة بالانفصال والانتظام في المكان.

وإلى المنظور الأول ينتمي طاليس وأنكسيمنيس وهيراقليطس وديوجين، بينما ينتمي أنكسيمندر وأنكساغور وأرخيلاوس إلى المنظور الثاني.

وبالنسبة لزيلر يرى أن أنكسيمندر لم يتصور مادته الأولى كمزيج للعناصر، بل بالعكس تصورها ككتلة متجانسة.

- انظر للتفصيل:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, v1, ibid, p233 et p241.

للجواب، أُذَكِّرُ بما أشرت إليه من قبل؛ أي: أن أنكسيمندر يتميز بقدرة خاصة على صناعة المفاهيم. وأن ينتج هذا العقل ـ في لحظة النشأة الفلسفية الأولى ـ مفهوماً بالغ التجريد مثل اللانهائي، و، مفهوم المبدأ/الأصل (الأرخي)... أمر لا ينبغي أن نتجاوزه هنا بسهولة وكأنه من عاديات حياة الفكر، بل يجب أن نمعن التفكير في دلالة هذه القدرة على نحت المفاهيم وبنائها.

ومن ثم نعتقد أن أنكسيمندر الذي نطق بمبدأ الأصل وفكر فيه بإمعان إلى درجة نحت مفهومه، لم يكن ليصمت عن تعيينه لو كان يعتقد بأنه متعين؛ إذ بمكنته في لحظة البدء تلك أن يحدد ويعين المبدأ الأصل في عنصر من العناصر الشبيهة بما هو متعين (ماء، هواء، نار...)، وحتى لو أراد لنفسه التميز في التعيين، فإنه لم يكن قد سبقه سوى طاليس بمبدأ الماء. لذا نرى أنه لو كان يطلب مبدأ متعينا في تلك العناصر لما أشقى نفسه في ابتداع مفهوم اللانهائي ثم ترك المهمة الأسهل وهي تعيينه بأحد الاسطقسات[1]. وهي العملية التي سيسلكها لاحِقُهُ أنكسيمنيس عندما جعل من الهواء مبدأ.

إذاً ليست الفرضية الصائبة هي أن أنكسيمندر قال بـ«الأبيرون»

---

(١) نقول الأسطقسات بالجمع، لكن مع وجوب الاحتراس في هذه اللحظة من بدء الفلسفة اليونانية؛ لأن مفهوم العناصر الأربعة أو الثلاثة لم يكن قد تبلور بوضوح كما هو الحال لاحقاً مع أمبادوقليس، وبارمينديس.

لكن تسويغ القول السابق راجع إلى أن لحظة أنكسيمندر تشكل بدء انطلاق نظرية الأسطقسات، فمع طاليس تبدى عنصر الماء بوضوح، كما أنه عند تفسيره لصيرورة التكوين أشار طاليس إلى العناصر الأخرى بوصفها تؤول إلى الماء. كما أن أنكسيمندر نفسه سيقول بالأضداد (الحار/البارد، اليابس/الرطب)، الأمر الذي يفيد أنه أدرك تعدد العناصر واختلافها، ولا ينبغي أن نشترط أن يكون الدليل على وجود هذا الإدراك وجود بلورة للدلالة المفهومية لتلك العناصرعلى النحو الذي حصل لاحقاً مع أمبادوقليس، بل يكفي وجود هذا الوعي المرهص.

ثم لم يعينه هل هو هواء أم ماء أم نار... بل الصواب هو أنه قال به ولم يعتقد بأنه أحد الاسطقسات، بل هو مجموعها ومجموع كل الأشياء الأخرى لأنه أصل الجميع.

٣ ـ ٤ نقد أطروحة الإسكندر الأفروديسي ويحيى بن عدي وابن رشد، وجون برنت القائلين بأن الأبيرون عنصر وسط بين الأسطقسات

لكن إذا رفضنا رواية ديوجين/أيتيوس؛ لأنها تركت احتمال التعيين في الأسطقسات؛ فإن ثمة اجتهادا آخر لم نتناوله بالتحليل والنظر، وهو ما قال به الشارح الإسكندر الأفروديسي عندما بحث مسألة كَيْفِ الأبيرون من منظور الوسط، وهو منظور مغاير للتعيين المباشر في أحد الأسطقسات، وإن لم يغايره في النزعة المادية التي تحصر كينونة الأبيرون فيما هو مادي.

فكيف خلص الأفروديسي إلى هذا التأويل؟

في شرحه على كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو يقول الأفروديسي: إن الأبيرون «عنصر وسيط ما بين الهواء والماء، أو بين الهواء والنار».

ومنذ تسطير الأفروديسي لهذا التأويل، أخذ يتردد في تاريخ الفكر الفلسفي، بين حين وآخر، واستمر حتى اللحظة المعاصرة، ومثال ذلك: أن المؤرخ الكبير جون برنت يذهب مذهب الأفروديسي، فيقول هو أيضاً بأن أنكسيمندر قال بالعنصر الوسط لتحديد مفهومه عن طبيعة المبدأ/الأصل[١].

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p58.

كما نجد في التراث الفلسفي العربي يحيى بن عدي وابن رشد يأخذان بتفسير الأفروديسي، كما سنبين بعد حين.

لكن قبل ذلك، لنتساءل أولاً: من أين أتى الإسكندر الأفروديسي بهذا الحصر للكينونة الكيفية للأبيرون، فبقي له فقط أمر الحسم في موضعته هل هو بين الهواء والماء، أو بين الهواء والنار؟!

إن المصدر الذي استند عليه الأفروديسي هو المتن الأرسطي ذاته. ويمكن هنا أن نستحضر بالضبط فقرة من المقالة الرابعة من متن «السماع الطبيعي»، حيث يربط أرسطو بوضوح بين مقولة اللانهاية ومقولة الوسط؛ فيقول:

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يضعون «اللانهاية» طبيعة ما أخرى غير المسمات أسطقسات مثل ماء أو هواء أو **شيء هو فيما بين هذين**. فأما من جعل الأسطقسات متناهية فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الاسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس فإنهم يقولون: إن «لانهاية» متصل بالمماسة: أما أنكساغورس فعن الأجزاء المتشابهة، وأما ديموقريطس فعن المعنى الذي يلقبه بأصل وبذر كل شكل»[(١)].

لكن هذا لا يعني استدلالية موقف الأفروديسي، إذ أن أول ملحوظة ينبغي تسجيلها على هذه الفقرة الأرسطية، هو أنه ليس فيها ما يسمح بدعم الرأي القائل بأن أرسطو يقصد أنكسيمندر بالتحديد. وهذا ما يذهب اليه المؤرخ ادوارد زيلر. الذي رفض أن يكون حديث أريسطو عن الفلاسفة القائلين بوجود وسط بين العناصر يقصد منه أنكسيمندر[(٢)].

---

(١) أرسطوطاليس، الطبيعة، م س، ص٢٠٥.

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p243.

كما يتوقف نيتشه عند هذه الفقرة من متن «السماع الطبيعي»، فيقول بلغة جازمة:

«إن الاعتقاد بأن هذه المقطع يحيل على أنكسيمندر هو محض تعسف، بل هو خطأ وتناقض تام مع طبيعة الأبيرون»[1].

لكن ابن رشد في شرحه على متن الميتافيزيقا لأرسطو يذهب هذا المذهب في فهم أبيرون أنكسيمندر س، حيث يقول:

«وقوله (يقصد أرسطو) وذلك الذي **لأنقسمندورس**[2]، يريد والذي كان يضع هذا الرجل فيه شبه ما من المادة، وذلك أنه يضع أن الأسطقس الذي هو عنصر الأشياء غير متناه، **وكان يضعه متوسطاً بين الهواء والنار او الماء والهواء** كما كان يضع ذلك غيره وذلك أن هؤلاء لحظوا طبيعة ما بالقوة الموجودة في الهيولى إذ جعلوه متوسطاً بين الأشياء الموجودة بالفعل ولحظوا أيضاً طبيعة الهيولى في وضعهم إياه غير متناه. لئلا ينقطع الكون»[3].

فهل كان موقف ابن رشد نتاج تأويل مستقل عن الأفروديسي؟

الواقع أن ابن رشد اتبع هنا الإسكندر الأفروديسي اتباعاً مطلقاً. والدليل على ذلك بَيِّنٌ في مبتدأ «المقالة المرسوم عليها حرف اللام» حيث يقول:

«لم يلف للإسكندر ولا لمن بعده من المفسرين تفسير في مقالات هذا العلم ولا تلخيص إلا في هذه المقالة فإنا ألفينا للإسكندر فيها تفسيراً نحو من ثلثي المقالة والفينا لثامسطيوس فيها تلخيصاً تاماً على المعنى. وقد رأيت أن الأجود أن نلخص ما يقوله

---

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens Éd.l'éclat, Paris 1994, p119.

(٢) أنقسمندورس= أنكسيمندر.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بع الطبيعة. بويج، م س، ص١٤٤٥.

الإسكندر في فصل فصل منها بأوضح ما يمكننا وأوجزه»[1].

إذاً فالتفسير الذي قدمه ابن رشد لم يخلص إليه من طريق جديد حتى يكون دعامة مطابقة لقول الإسكندر، بل هو تلخيص له. صحيح أنه لم يستدرك عليه، ولكن رغم ذلك يتبقى لنا الحق في النظر إلى اجتهاد الأفروديسي هنا بوصفه اجتهاداً منفرداً يصح التشكيك في مصداقيته.

ونفس القول نقوله نقداً لشرح يحيى بن عدي على متن السماع الطبيعي، ونقصد بالتحديد الفقرة التالية حيث ينسب إلى أنكسيمندر القول بأن المبدأ الأول (اللامتناهي) وسط (ما بين) أسطقسين. يقول يحيى:

«فوثاغورس جعل العقل علة فاعلة[2]، وأنبادقلس جعل الغلبة والمحبة، والمتقدمون من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر، وقالوا: إنه مدبر الكل، وإنه لامتناه في العظم، وإنه لا كائن ولا فاسد. وإن أنقسمانس[3] يقول: إنه الهواء، وثاليس يقول: إنه الماء. **وأنقسمندرس: يقول إنه ما بينهما**»[4].

---

(١) ابن رشد، م س، ص١٣٩٣.

(٢) نبه القارئ إلى أن القول بأن فيثاغورس جعل العقل علة فاعلة رأي خاطئ. كما نستغرب أن ينسب هذا الخطأ إلى يحيى بن عدي، إذ من المعلوم أن الذي جعل العقل علة فاعلة هو أنكساغور لا فيثاغور. وقد راجعنا الاستاذ بدوي فلاحظناه يؤكد وجود العبارة على النحو السابق في النسخة. لكننا رغم هذا التحقيق، فإننا ننسب الخطأ إلى النساخ لا إلى يحيى بن عدي، حيث نستبعد تماماً أن يقول بهذا القول حتى المبتدئ في فهم أوليات الفلسفة ما قبل السقراطية. ولا ينبغي أن يخطر ببالنا أن ابن عدي ربما يقول بهذه القالة بناء على تأويل خاص للفيثاغورية؛ لأنه لم نجد في شروحه ما يمكن به أن ننسب له هذا الاجتهاد الشاذ. لذا نعتقد أن العبارة حصل فيها تصحيف من الناسخ لا من المؤلف.

(٣) أنقسمانس = أنكسيمنس.

(٤) انظر: شرح يحيى بن عدي على متن أرسطوطاليس، الطبيعة، م س، ص٢١٨.

قلت: نفس النقد الذي قدمناه ضد تبعية ابن رشد لشرح الإسكندر الأفروديسي، يصدق على شرح يحيى بن عدي؛ لأنه هو ذاته نراه هنا تابعاً للأفروديسي.

لكن ما الدليل على اطلاع بن عدي على شرح الإسكندر؛ حتى نقول: بأن شرحه نتاج اتباع لشرح الأفروديسي؟

إن دليلنا على ذلك هو أن ابن النديم في الفهرست يثبت بصريح اللفظ أن ابن عدي اطلع على كتاب الإسكندر بنقل المترجم أبو روح الصابي، بل اشتغل على إصلاحه؛ يقول ابن النديم:

«الكلام على كتاب السماع الطبيعي بتفسير الإسكندر. وهو ثمان مقالات. قال محمد بن إسحاق: الموجود من تفسير الإسكندر الأفروديسي المقالة الأولى من فص[1] كلام أرسطاليس في مقالتين، والموجود من ذلك مقالة وبعض الأخرى. ونقلها أبو روح الصابي، **وأصلح هذا النقل يحيى بن عدي**. والمقالة الثانية من فص (نص) كلام أرسطاليس في مقالة واحدة. ونقلها من اليوناني إلى السرياني حنين. ونقلها من السرياني إلى العربي **يحيى بن عدي**»[2].

لكن قد يقال لم يذكر في هذا الموضع من شرح متن السماع الطبيعي، الذي نقلنا منه الفقرة السابقة، اسم يحيى بن عدي، بل ذُكر يحي فقط؛ فما أدرانا أن يكون المقصود هو يحي الإسكندراني وليس يحي بن عدي، ومعلوم أن كليهما شارح تعامل مع المتن الأرسطي؟

لقد توقف المستشرق اشتينشيندر هو أيضاً فتساءل من هو صاحب الشرح هل يحيى بن عدي أم يحيى النحوي الإسكندراني.

---

(١) «فص» تصحيف من الناسخ والصواب «نص».

(٢) ابن النديم، الفهرست، ج٧، تح رضا ـ تجدد، ص٣١٠.

وحق له ذلك؛ لأنه من الملحوظ في هذا المتن أن ثمة شروحاً تعزى إلى يحي بن عدي، ومواضع أخرى يرد فيها الشرح منسوباً لـ«يحيى» فقط.

فما تحقيق الأمر؟

نذهب هنا إلى ما ذهب إليه عبد الرحمٰن بدوي[1] الذي حقق النسخة وقابل ما نسب إلى يحي في متن السماع الطبيعي على نشرة فيتلى لشرح يحيى النحوي في نصه اليوناني، حيث وجد اختلافاً بينهما يقطع بأن اسم يحيى الوارد في الترجمة العربية لمتن السماع الطبيعي هو يحيى بن عدي.

وعليه يترجح ما قلناه سابقاً من أن نسب يحي بن عدي للأبيرون صفة المزيج آت من تبعيته للإسكندر الأفروديسي، مثله في ذلك مثل ابن رشد؛ ومن ثم فالأمر يؤول إلى اجتهاد منفرد للأفروديسي.

لكن حتى لو قلنا: إن أرسطو لم يقل بصريح القول إن وجود كينونة وسط الأسطقسات مذهب أنكسيمندر، فإن هذا ليس كافياً، وإن كان سنداً مهما للاستدلال. إذ كيف يمكن نفي صحة نسب الإسكندر الأفروديسي لتفسير الأبيرون بوصف وسطاً لأنكسيمندر؟

لبيان خطأ التفسير الذي قدمه الأفروديسي ينبغي أن ننتقل منه إلى التوسع في قراءة المتن الأرسطي للبحث عن المواضع التي تحدث فيها أرسطو عن الكينونة الوسط ـ أو بترجمة إسحاق بن حنين (الـ**«شيء (الذي) هو فيما بين هذين»**) ـ، وخاصة في هذا المقطع الذي نأخذه من الفصل السادس من المقالة الأولى من متن «السماع الطبيعي»؛ حيث يقول:

---

(١) انظر: نتاج التحقيق عند عبد الرحمٰن بدوي في الصفحة ٢٢، من متن السماع الطبيعي.

«فلذلك من اعتقد أن القول الأول حق وهذا القول، فقد يلزمه ضرورة ـ متى أراد أن يُسلم له القولان جميعاً ـ أن يضع شيئاً ثالثاً، كما قال الذين زعموا أن الكل طبيعة ما واحدة مثل الماء والنار **وما بينهما**. وقد يظن أن **ما بينهما** أحرى بذلك، وذلك أن النار والأرض والهواء والماء قد حصلت مختلطة بتضاد. ومن قبل ذلك لا يكون فعل من حصل الموضوع شيئاً غير الأضداد ـ غير واجب. وبعدهم في لزوم الواجب من جعله هواء، فإن الهواء أيضاً أقل الباقية اختلافات محسوسة. ويتلوه الماء. **إلا أنهم جميعاً إنما يشكلون هذا الواحد بالأضداد مثل الكثافة والتخلخل**، والأكثر والأقل»[1].

هذا المقطع يقدم دليلاً ضد من يقول بأن أنكسيمندر قال بالعنصر الوسط، ذلك لأن أرسطو يربط هنا القول بالوسط **بآلية التكاثف والتخلخل**. والحال: أن أنكسيمندر يقول واصفاً عملية تكوين الأنطلولوجيا **بالانفصال**[2]. وثمة فارق بين هذين الآليتين. كما أن هذا هو ما يأخذ به إدوارد زيلر في استدلاله على أن أرسطو لم يكن يقصد أنكسيمندر بإشارته إلى الكينونة الوسط، حيث يقول:

«ينسب أرسطو هذا الموقف القائل بأن ثمة عنصراً وسيطاً بين

---

(١) أرسطوطاليس، الطبيعة، المقالة الأولى، الفصل السادس، ترجمة إسحاق بن حنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢) صحيح أن أنكسيمندر لم يستعمل آلية التكاثف والتخلخل لتفسير تكوين الأنطولوجيا، بل اللفظ الذي نجده يتكرر في مختلف التراجم الأجنبية للدلالة على الآلية التفسيرية التي استعملها أنكسيمندر هو «الانفصال»، لكن دلالة هذا اللفظ يحتاج في نظرنا إلى إعادة بناء دلالي، وهو ما سنباشره في الصفحات التالية؛ حيث سنخلص إلى أن معنى هذه الآلية هي «النفض» أو «الصدور» وليس «الإنفصال» بمدلوله كاقتطاع. ومن ثم نرى أن الترجمة العربية القديمة لكتاب السماع الطبيعي (نقصد ترجمة إسحاق بن حنين) كانت أدق في توصيف المعنى بـ«النفض» من التراجم الأجنية ـ سواء الإنجليزية أو الفرنسية... ـ التي تسرعت في وسمه بالإنفصال.

الهواء والماء، إلى الذين قالوا بكون الأشياء ظهرت من المادة الأصلية بفعل التكاثف والتخلخل. وهذا لم يقل به أنكسيمندر»[1].

وبالفعل عندما نعود إلى المتن الأرسطي سنلاحظ أن ثمة تصريحاً بكون أنكسيمندر لم يقل بآلية التكاثف والتخلخل، ونقصد به تحديدا قوله في كتاب «السماع الطبيعي»:

«فأما ما يقوله الطبيعيون فضربان:

فمنهم ـ لما جعلوا الموجود جسماً واحداً موضوعاً إما أحد الثلاثة، وإما شيئاً آخر أكثف من النار وألطف من الهواء ـ قوم نسبوا تولد الأشياء إلى التكاثف والتخلخل وجعلوها كثيراً...

وقوم قالوا: إن الأضداد موجودة في الواحد، ومنه تنتفض فتخرج، على قول أنكسمندرس...»[2].

إذاً فأنكسيمندر ينتمي إلى النمط الثاني في التفسير، لا النمط الأول. بيد أن فائدة هذا النص الأرسطي ليست فقط في نفي صواب من ذهب إلى أن أنكسيمندر من القائلين بالعنصر الوسط، بل ينبغي أن نلفت الانتباه إلى فائدة أخرى وهي المرتكز المنهجي المعتمد في ذلك النفي؛ أي: آلية التكاثف والتخلخل. إذ بما أن استبعاد أنكسيمندر من فرقة القائلين بالعنصر الوسط؛ مؤسس على أنه لم يعتمد في تفسير التكوين الأنطولوجي آلية التخلخل والتكاثف، والحال أن من استعمل هذه الآلية هم القائلون بالعنصر الوسط؛ فإنه ينبغي أن نبحث مدى تناسب آلية التكوين عند أنكسيمندر مع فلسفته الكوسمولوجية. بل إن بحث هذا التناسب سيجعلنا نفهم الدلالة

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, v1, ibid, p243.

(٢) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، م س، ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥.

الحقيقية لتلك الآلية على نحو يستتبع تغيير مدلولها الشائع، الذي ينزلق إلى فهمها بوصفها إنفصالاً، فيصير الأبيرون جسماً مادياً يتم اقتطاع الوجود منه بالانفصال والاجتزاء، بينما كان المترجم العربي إسحاق بن حنين ـ كما سنوضح لاحقاً ـ أدق في نقل المعنى من المترجمين الأجانب للنص اليوناني فعبر عنه بـ«النفض» و«الخروج»، بينما هم عبروا عنه بـ«الانفصال» (Separation)[1].

وإذا دققنا النظر في الآلية الأخرى التي تم نفيها؛ أي: آلية التكاثف والتخلخل، سنلاحظ انها بالفعل تناسب كينونة الوسط، حيث أن تخلخل الوسط يجعله ينتقل إلى كينونته كأسطقس؛ أي: انتقاله من الوسطية إلى التعين في أحد الأسطقسات، وتكاثفه يجعله يؤول إلى الطرف الآخر فيصبح الأسطقس الأكثر كثافة من ذاك الذي يقل عنه تكثيفاً. بينما الآلية التي استعملها أنكسيمندر؛ أي: آلية النفض، لا تنسجم تماماً مع الطبيعة الوسطية.

وإذا كان المعتمد في نفي أن يكون الأبيرون وسطاً بين عنصرين أصليين، هو آلية التكوين الأنطولوجي؛ أي: «التخلخل والتكاثف»، التي قطعاً لم يستعملها أنكسيمندر، فإن هذا لحاظ منهجي ينبغي أن نؤسس عليه؛ لأنه مكمن الوعي النسقي الذي لا يقتطع المفهوم عن مجمل بنيته المعرفية. ومن ثم **فإذا تمكنا من تحديد مقصود الأبيرون مع مراعاة الآلية المستعملة من قبل أنكسيمندر في تفسير التكوين، فإننا بذلك ننجز قراءة غير تجزيئية لنسقه الفلسفي.**

---

(١) نلاحظ أن لفظ: Separation استعمل في الترجمات الأنجليزية، وكذا في الترجمات الفرنسية (Séparation) التي رجعنا إليها؛ ولذا نرى أن الترجمة العربية للمتن الأرسطي متفردة بعدم استعمالها لفظ الإنفصال، ومن ثم فهي تفتح أفق التأويل على مدلول مغاير.

فكيف تفيد آلية التكوين البديلة (أي: آلية النفض) في تقريب دلالة الأبيرون؟

٣ ـ ٥ كيف ينبغي إعادة بناء دلالة الأبيرون على ضوء كوسمولوجيا أنكسيمندر؟

إن معالجة مفهوم الأبيرون، من زاوية علاقته بآلية التكوين، تقتضي نظراً منهجياً بنائياً، يدرسه في علاقته بباقي مكونات المعمار الفلسفي الأنكسيمندري. وضرورة ذلك آتية من الموضع الذي يشغله هذا المفهوم في ذلك المعمار النظري؛ حيث أن الأبيرون مفهوم دال على البدء الأصلي للتكوين الأنطولوجي؛ أي: تَشَكُّلِ العالم/الكوسموس (κόσμος)، ومن ثم فهو مبتدأ النظرية الكوسمولوجية وأساسها؛ ولذا فالإحالة على علاقته بالتصور الكوسمولوجي لأنكسيمندر سيسهم بلا شك في تأسيس الدلالة. غير أن هذا التأسيس لن يقوم عندنا هنا، على المعنى الشائع لتلك الآلية (أي: الانفصال)؛ لأننا نشك ابتداءً في الوسم الذي وصفت به، ومن ثم فإعادة البناء الدلالي هنا مزدوجة وليست أحادية؛ أي بتعبير آخر **يجب إعادة التأسيس الدلالي لآلية التكوين ولمفهوم الأبيرون معاً**.

فكيف ينبغي مقاربة هذين المفهومين المترابطين في أفق إعادة تأسيس دلالتيهما؟ وما هي المحاذير التي يجب الاحتراس من الوقوع فيها؟

لنبدأ أولاً بنقد الوسم الشائع لآلية التكوين:

وَصَفَ النصُّ الفلسفي الأرسطي وكذا المتن الدوكسوغرافي الآلية الأنطولوجية التي فسر بها أنكسيمندر عملية تكوين الوجود بـ«الانفصال». وهو الوصف المتكرر في مختلف كتب تاريخ الفكر

الفلسفي التي تتناول فلسفة ومفاهيم أنكسيمندر. والنظر في آلية «الانفصال» لا بد أن يدفع إلى التساؤل عن طبيعة الكينونة التي ينسجم معها اشتغال تلك الآلية. والجواب الجاهز والمتداول ليس سوى القول بكل بساطة: لا ينفصل إلا ما يكون سابقاً متمازجاً[1] أو على الأقل في وضع الارتباط.

وهذا جواب يغري بسبب تناسبه الظاهري؛ حيث يمنحنا مدلولاً متناسقاً مع مجمل البنية الفلسفية لأنكسيمندر، لكنه خطير أيضاً؛ لأنه يوقع الباحث في التسرع في الاستنتاج. إذ قد يقبل هذا الجواب فيؤسس عليه دلالياً، بالقول بأن الأبيرون مزيج من العناصر؛ بدعوى أن تفسير التكوين الأنطولوجي يتم عند أنكسيمندر بانفصال تلك العناصر منه (أي: من الأبيرون) للاستواء في حالة الكون الأسطقسي.

وخطر هذا التأويل آت بالضبط من هذا التناسب الظاهر، إذ تبدو طبيعة الآلية (الانفصال) مناغمة تماماً لطبيعة «المادة» (المزيج) التي تشتغل عليها.

---

(١) لن نأخذ بهذا الوصف لتحديد طبيعة الأبيرون؛ لأن وصفه بكونه «مزيجاً» وصف خاطئ، يرتكز على عبارة تحريفية مدخولة على النص الأرسطي، كما سيأتي بيانه خلال البحث. وللأسف لم يلق هذا الوصف دراسة نقدية في كتب تاريخ الفلسفة المنشورة بالعربية. فعند الاستاذ يوسف كرم مثلاً نلقى هذا الوصف يؤخذ مأخذ التسليم، بل ويضيف عليه النعت المادي للأبيرون! يقول الأستاذ كرم في موضعين من كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية»: «فدعا (يقصد أنكسيمندر) المادة الأولى باللامتناهي وقال إنها لا متناهية بمعنيين: من حيث الكيف؛ أي: لامعينة، ومن حيث الكم أي لامحدودة، هي **مزيج** من الأضداد جميعها». ص١٥.

ويقول أيضاً عند حديثه عن التمايز التصوري بين أنكسيمنس وأستاذه أنكسيمندر: «فأنكسيمانس يستعيض عن اللامتناهي الذي هو **مزاج** من الأشياء جميعا بشيء واحد هو الهواء». يوسف كرم، م س، ص١٨.

فلماذا لا ينبغي أن نقبل بهذا التأويل رغم وجود هذا التناسب؟

لا بد من التنويه إلى أن ثمة في المؤلفات الأرسطية **موضعين اثنين ذُكر فيهما اسم أنكسيمندر، في سياق الحديث عن الطبيعة المزجية للمبدأ الأول**:

- أولهما في الفصل الرابع من المقالة الأولى من كتاب «السماع الطبيعي».
- والموضع الثاني، في المقالة الثانية عشر من متن «الميتافيزيقا».

وبالنظر بلحاظ المقارنة نجد فارقاً دقيقاً بين هذين الموضعين، فلنتأمل:

يقول أرسطو في متن «السماع الطبيعي»: «وقوم قالوا: إن الأضداد موجودة في الواحد، ومنه تنتفض فتخرج، على قول أنكسمندرس، وكذلك أيضاً الذين يقولون: إن الموجودات واحد وكثير مثل أنباذقليس وأنكساغورس؛ فإن هذين أيضاً إنما ينسبان خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخليط»[1].

في هذا النص لا نلقى تصريحاً بكون أنكسيمندر يقول: بأن المبدأ الأول (أي: الأبيرون) مزيج ـ أو «خليط» حسب ترجمة إسحاق بن حنين ـ بل يمكن قراءة النص بالفصل بين أنكسيمندر من جهة، وأمباذوقليس وأنكساغور من جهة ثانية، مع نسب الرأي بأن المبدأ الأول مزيج أو خليط من العناصر إلى ذينك الفيلسوفين لا إلى أنكسيمندر.

لكننا **إذا انتقلنا من متن «السماع الطبيعي» إلى كتاب «الميتافيزيقا» سنلقى نصاً يطرح أمامنا مشكلة حقيقية؛ لأنه صريح في نسبة فكرة المزيج إلى أنكسيمندر**؛ إذ يقول أرسطو:

---

(١) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، م س، ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥.

«ليس صدور شيء من أصل ليس هو، بل كل الأشياء صدرت عن أصل توجد فيه بالإمكان لا بالفعل. .، حيث بدل أن تكون الأشياء موجودة معاً، **كمزيج حسب رأي أمبادوقليس وأنكسيمندر**،. . . فإنه من الأفضل القول: «كل الأشياء كانت مع بعضها في حالة الإمكان لا الفعل»[١].

فلماذا إذاً لا نقبل بهذا التحديد لطبيعة الأبيرون ـ أي: بوصفه مزيجاً ـ مع أن له دعامة صريحة من هذا النص الأرسطي، فضلاً عن تناسبه مع طبيعة آلية التكوين؟

أولاً: إن **هذا المقطع من متن «الميتافيزيقا» ليس موثوقاً**، بل لقد لقي تشكيكا من قبل العديد من مؤرخي الفكر الفلسفي، حتى ذهب بعضهم إلى القول باحتمال كون إيراد أنكسيمندر هنا زيادة مدخولة على المتن[٢]. وإذا ما قارناه بالنص السابق الذي أوردناه من متن «السماع الطبيعي»، فإنه يحتمل جداً أن تكون عبارة نص «الميتافيزيقا» حصل فيها خطأ في ترتيب القول واختلال في الفصل بين الأطاريح الفلسفية، حيث يمكن أن نلحظ في كتاب «السماع» أن وصف كينونة المبدأ الأول بأنه خليط؛ أي: مزيج من العناصر، يأتي في سياق الحديث عن أمبادوقليس وأنكساغور تحديداً. وليس ثمة ما يفيد حتماً أن سياق الكلام عند الحديث عن المزيج متصل بأنكسيمندر، بل ما يمكن أن يفيده نص القول صراحة هو اشتراك أمبادوقليس وأنكساغور مع أنكسيمندر في القول بالنفض.

---

(١) Aristotle, Metaphysics. Translated by W. D. Ross, Book XII2.

(٢) انظر زيلر:
Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, v1, ibid, p236.
وكذا نيتشه:
Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens Éd.l'éclat, Paris 1994, p120.

ومن ناحية المنهجية الأسلوبية نلاحظ أن هذه الفقرة ـ وكذا التي سبقتها في المتن ـ مصاغة بتقنية التصنيف والترتيب على نحو من الدقة في ترتيب الأطاريح، وإيجازها بتكثيف القول، يستلزم أن نعي أن بين كل عبارة وعبارة نقلة من فلسفة إلى أخرى. ومن ثم يحتمل جداً أن يكون حديث أرسطو عن أنكسيمندر قد انتهى بمجرد قوله بانبثاق الأضداد عن الواحد بالنفض. فيكون كلامه عن الطبيعة المزجية للمبدأ الأول مقصوداً به فلسفة أمبادوقليس وأنكساغور لا فلسفة أنكسيمندر.

ثم إن الذي يجعلنا نشكك أيضاً في هذا التأويل الذي ينسب إلى أبيرون أنكسيمندر الطبيعة المزجية، ليس فقط إمكان الشك في النص الأرسطي الوارد في متن «الميتافيزيقا»، بل بعد تجميع النصوص الدوكسوغرافية والتأويلات الفلسفية اتضح لنا أمر آخر؛ وهو أن المانع من تبني فكرة الطبيعة المزجية راجع، في تقديرنا، إلى حرص أنكسيمندر على تعيين الأبيرون بنمط التعين اللاأسطقسي[1] من جهة، والطابع اللاهوتي الذي وسم به مبدأه من جهة ثانية. **ومن ثم لا ينبغي التسرع في الجواب عن سؤال طبيعة الأبيرون بناء على الوصف الشائع الذي وصفت به آلية التكوين الأنطولوجي، بل لا بد من إعادة النظر على نحو جذري في هذا التأويل؛ وعدم الوقوع في إغراء تناسب الطبيعة المزجية مع تلك الآلية (الانفصال).**

وينضاف إلى ما سبق أن مختلف الكتابات التي أرخت

---

(١) نقصد بهذا المصطلح إثبات نمط خاص لتعين الأبيرون، مع نفي مشابهته بالتعين الأسطقسي.

لأنكسيمندر، عجزت عن إيجاد أي إشارة صريحة في الشذرات يمكن اعتمادها لتوثيق نسب الصفة المزجية للأبيرون! **باستثناء تلك العبارة التي قلنا: إنه من المحتمل جداً أن تكون منحولة أو مدخولة على متن «الميتافيزيقا»، أو أنها نتاج اختلال في ترتيب القول، ومن ثم يكون الموقف المنهجي الصحيح هو قراءتها على ضوء متن «السماع الطبيعي»، الذي كان، في هذا الموضع، أدق في توصيف فكر أنكسيمندر.**

ولذا يجوز الاستفهام:

إذا كان أنكسيمندر عبر حقاً عن عملية تخلق الكون بوصفها انفصالاً، فقد كان أحرى به أن يستكمل بالقول إن طبيعة الأبيرون مزيج.

فلماذا لم يصرح بهذا؟ وما دلالة هذا الفراغ النصي في الشذرات؟

ذاك سؤال لم تطرحه للأسف الكتابات الفلسفية وكذا تلك المعتنية بالتأريخ للفكر الأنكسيمندري، بينما نراه سؤالاً ضرورياً؛ لأنه لا يدفع فقط نحو إعادة النظر في دلالة الأبيرون، بل يفتح أفق التفكير أمام قراءة جديدة لدلالة آلية الانفصال نفسها، التي نقول: إن مدلولها الحقيقي هو الصدور أو النفض. ومن ثم لا يكون وجود العوالم نتاج انفصال بل نتاج صدور. وهذا ما يفسر ـ في نظرنا ـ لماذا لم يقل أنكسيمندر بالطبيعة المزجية للأبيرون.

كما أن الصدور هو الوصف الأنسب للانهائية الأبيرون وقدرته الدائمة على العطاء والخلق؛ لأن الانفصال يفيد الاقتطاع والنقص.

كيف ذلك؟

٣ ـ ٦ في ضرورة إعادة بناء دلالة آلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمندر، وأهمية استثمار الترجمة العربية لإسحاق بن حنين، الذي وصف عملية انبثاق الكون من الأبيرون بـ«النفض»

إذا كنا قد قلنا: بأن النص الأرسطي الذي نسب إلى الأبيرون صفة المزيج مدخول باحتمال النحل أو اختلال في ترتيب ونسب الأطاريح؛ فدعونا إلى إعادة قراءة متن «الميتافيزيقا» على ضوء متن «السماع الطبيعي»، فإنه ينبغي لنا الآن أن ننتقل إلى النظر في آلية الانفصال ذاتها، هل تتناسب مع طبيعة الأبيرون أم لا؟

وهنا ننوه إلى أن السبب الدافع إلى نقد وسم النص الأرسطي لآلية التكوين الأنطولوجي بـ«الانفصال»، ليس مجرد رغبة في تجاوز أطروحة المزيج، بل السبب هو اعتقادنا بأن ثمة اختلالاً في ترجمة معناها؛ حيث نرى التراجم الأوروبية اقتصرت ـ فَقَصَّرَتْ ـ على استعمال لفظ: Separation فوقعت في حرفية النقل من اليونانية إليها (أي: إلى الإنجليزية والفرنسية وغيرهما من الألسن الأوروبية...)، فحصرت الدلالة في معنى الانفصال. وهو لفظ نراه غير مناغم للأبيرون كما سنبين.

وحتى الخلاصات التي تناولت فلسفة أنكسيمندر تراوحت في التعبير عن آلية التكوين بين القول بـ«أبوكريسيز» وهو اللفظ اليوناني الذي يعني: «الانفصال»؛ و«إيكريسيز» الذي يعني: القذف. وليس ثمة ما يسمح بالقول بأن أنكسيمندر عبر فقط بلفظ أبوكريسيز وقصد معناه. وليس في قول أرسطو في كتاب «السماع» بأن أنكسيمندر قال ذلك، دليل على أن اللفظ المستعمل هو الانفصال بالتحديد.

ثم إن التعبير الأرسطي نفسه يمنحنا مقدمة مهمة للتفكير النقدي في هذا الوصف الشائع، ففي فقرة كتاب «السماع» نلاحظ: أن أرسطو لم يستعمل تعبير «انفصل من» بل «انفصل إلى الخارج عن»[1] وفي ذلك فارق دقيق لا يفيد الاجتزاء والاقتطاع، بقدر ما يفيد النفض أو القذف.

وبما أننا لا نملك النص الأنكسيمندري الأصلي، فإن المتن الأرسطي لا يمكن أن يؤخذ مأخذ التسليم؛ لأنه من المحتمل جداً أن لا يكون نقلاً لكلمات أنكسيمندر، بل تسطيراً لفهم أرسطو لها. لكن دعنا نفترض أن أنكسيمندر استعمل لفظ الانفصال، فهل معنى ذلك أن عملية التكوين الأنطولوجي تمت بالاقتطاع والاجتزاء؟

حتى لو قبلنا بلفظ الانفصال، فإنه مجرد معنى حرفي لا ينبغي اعتماده للدلالة على آلية التكوين؛ لأن سياق استعمال هذه الآلية يدفع نحو التشكيك في الدلالة الحرفية المعطاة له؛ ويمكن أن نؤكد ذلك من داخل المتن الأرسطي ذاته، حيث لم يتحدث أرسطو عن وجود الأضداد في الأبيرون إلا وجوداً بالإمكان لا بالفعل. ومن ثم فالقول بانفصال الأضداد من الأبيرون لا يتناسب مع فهم أرسطو نفسه الذي يحدد نمط وجودها في اللانهائي بوصفه وجوداً بالقوة والإمكان.

كما أننا عندما نستبعد معنى الانفصال، نظراً لإيقاعه للفهم في الالتباس بتقريب دلالة تلك الآلية التكوينية من معنى الاجتزاء والاقتطاع، فإننا في ذات الوقت لا نرتاح للأخذ باجتهاد جورج برش

---

(١) Aristotle: "some (affirm) that the opposites are present in the One and are separated out from it (ἐ κ τοῦ ἑ νὸ ς ἐ νούσας τὰ ς ἐ ναντιότητας) ,as Anaximander says, those who (affirm) that what is one and many, as Empedocles and Anaxagoras; for they too separate the other things out from the mixture". Aristotle Phys.1.4.187a20 - 23.

الذي فهم كيفية صدور الكون من الأبيرون بكونه فيضاً[1]، فقرب بذلك أنكسيمندر من أفلوطين. لأن هذا معبر نراه يوقعنا في التباس آخر، حيث أن لفظ الفيض مثقل بالدلالات الأفلوطينية التي يمكن أن تسهم في تعميق التباس دلالة الفلسفة الأنكسيمندرية كلها.

وهنا نرى أن المترجم العربي ـ أقصد إسحاق بن حنين ـ كان أكثر احتراساً في التوصيف من المترجمين الأوروبيين الذين استعملوا لفظ الانفصال (Separation)؛ حيث نجد ابن حنين يعبر عن آلية تكوين الكون عند أنكسيمندر بـ«النفض» و«الخروج».

لنقرأ هذه الفقرة ـ وقد أوردناها بترجمتها الانجليزية ونصها اليوناني في هامش سابق ـ من متن «السماع الطبيعي» أو «الطبيعة» بنقل بن حنين.

يقول أرسطو:

«فأما ما يقوله الطبيعيون فضربان:

فمنهم ـ لما جعلوا الموجود جسماً واحداً موضوعاً إما أحد الثلاثة، وإما شيئاً آخر أكثف من النار وألطف من الهواء ـ قوم نسبوا تولد الأشياء إلى التكاثف والتخلخل وجعلوها كثيراً... .

وقوم قالوا: إن الأضداد موجودة في الواحد، **ومنه تنتفض فتخرج**، على قول **أنكسمندرس**»[2].

لم يستعمل ابن حنين في هذه الفقرة لفظة الفصل أو الانفصال، أو ما يقاربهما دلالياً من الكلمات، بل اختار لفظ: «النفض». الذي يدل في «لسان العرب» على معاني عدة منها

---

(1) George Bosworth Burch, Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, Vol. 3, No. 2 (Dec. 1949), p144.

(2) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، م س، ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥.

التحريك والتفتح.. يقول ابن منظور: «النفضة الرعدة، ونفض الكرم تفتحت عناقيده..»[1]. وفي معجم «مقاييس اللغة» نقرأ: «النون والفاء والضاد أصل صحيح يدل على تحريك شيء»[2].

ويبدو لنا أن ابن حنين استشعر معنى آلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمندر، فأدرك أن عملية التكوين تلك تتم على نحو غامض عبر عنه بالنفض الذي يفيد ارتعاد شيء فيستتبعه تفتحٌ وظهورٌ وخروجٌ. ونجد أن المحقق عبد الرحمٰن بدوي، توقف عند لفظ: «ينتفض» في ترجمة ابن حنين، فحرص على تعريفها في الهامش بـ«يكمن ويظهر»[3]. صحيح أن هذا التعريف الذي جاء به بدوي لا نجد له سنداً صريحاً في اللسان العربي، لكن رغم ذلك نرى أن استعماله في سياق الفلسفة الأنكسيمندرية متوافق مع عملية التكوين الأنطولوجي. وهي العملية التي نجد الترجمة العربية حرصت في الدلالة عليها، على عدم الاستنساخ الحرفي للفظ الانفصال كما فعلت التراجم الأجنبية.

لكن قد يقال: إن كل هذا النقاش منحصر في المفاضلة بين الترجمة الحرفية التي انساقت إليها التراجم الأوروبية، والترجمة العربية؛ ومن ثم يجوز الاعتراض عليها بالاستفهام:

ما الدليل على خطأ القول بالانفصال من داخل فلسفة أنكسيمندر ذاتها؟

وكيف ينبغي أن نفهم آلية التكوين من خلال النظر في طبيعة ما صدر عنها؟

---

(١) بن منظور، لسان العرب، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولى، ج٧/ ٢٤٠.

(٢) أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الجيل، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، مادة نفض.

(٣) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، م س، هامش رقم٢، ص٣٤.

إن الذي يؤكد أن النفض بمدلوله كتفتح أو ظهور أليق بتوصيف آلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمندر **أمران** على الأقل:

ـ **أولهما** طبيعة الأبيرون غير المتعينة بنمط التعين الأسطقسي.

ـ **وثانيهما** هو النظر في أول ما وجد بعد بدء اشتغال عملية التكوين الأنطولوجي ذاتها، حيث أن الذي صدر من الأبيرون ليست أشياء، حتى يصدق عليها وصفها بالمنفصلة، بل الذي صدر خاصيات. إذ أن أول ما صدر عن الأبيرون، من منظور أنكسيمندر، ليس ماء ولا ناراً، ولا هواء ولا تراباً، بل أول ما صدر هو «الحار» و«البارد»؛ أي: أن فيلسوف ملطية الثاني يتكلم عن خاصيات لا عن عناصر أسطقسية، وما يليق أن يوصف به انبثاقها (أي: خاصيتي الحار والبارد) عن الأبيرون، ليس الانفصال بل الظهور والصدور.

إذا خلصنا إلى التوكيد على أن آلية التكوين التي اعتمدها أنكسيمندر ليست فعل انفصال، وأكدنا من ثم خطأ وصف طبيعة الأبيرون بالمزيج، فإننا لا بد أن نشير في ختام هذه الفقرة إلى أمر يتعلق بالتصنيف الفلسفي لمقام أنكسيمندر، هل هو من القائلين بالمبدأ الواحد أم من القائلين بالتعددية؟

وجواباً عن ذلك، نقول إن نفي الطبيعة الامتزاجية للأبيرون هو نفي لتعددية المبدأ الأول، ونقد لأطاريح عديدة ذهبت نحو رفض تصنيف أنكسيمندر ضمن القائلين بالمبدأ الواحد للوجود. ونقصد بهذه الأطاريح على وجه أخص أطروحات هيدل Heidel وشرنيس Cherniss ومكديارميد Mcdiarmid ويوسف كرم[1]، حيث نرى

(١) A. W. Heidel, "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy", Arch. Gesch. Philos.19 (1906), 344ff; id. "On Anaximander" C.Ph. 7 (1912), 230ff; Cherniss pp. 366f, 375f; McDiarmid IOOf. Contra Holscher p267f. in H. B. Gottschalk, Anaximander's "Apeiron", Phronesis, Vol. 10, No. 1 (1965), pp43-44.

الصواب هو الأخذ بأطروحة ثيوفراسطوس المصنف لأنكسيمندر ضمن فلاسفة المبدأ الواحد، بدل الأخذ بهذه الاجتهادات المعاصرة التي إن كان بعضها قد جدد النظر، فإنه وقع في المقابل في خطأ التأويل واختلال التصنيف.

٣ ـ ٧ اختلاف نمط تعين الأبيرون عن نمط التعين الأسطقسي

ما سبق كان من حيثية الموازنة بين النصوص الدوكسوغرافية وبيان اختلافها في إيراد دلالة الأبيرون، حيث انتهينا إلى ترجيح رواية سمبليقيوس على رواية اللايرسي وأيتيوس. كما انتقدنا أطروحة الإسكندر الأفروديسي ويحيى بن عدي، وابن رشد القائلين بأن الأبيرون عنصر وسط بين أسطقسين...

ثم انتقدنا الترجمة الحرفية التي جعلت معنى آلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمندر فعل انفصال، وأكدنا وجوب تغييرها إلى معنى الصدور أو النفض ـ بمدلوله كظهور ـ الذي اعتمده إسحاق بن حنين كمقابل عربي للفظ اليوناني.

كما انتقدنا الأطروحة التي تصف الأبيرون بكونه مزيجاً من العناصر. وقلنا: إن ثمة إمكانية للشك في هذا التأويل رغم وروده

= ونجد المؤرخ العربي يوسف كرم يذهب هو أيضاً نحو الأخذ بأطروحة تعددية المبدأ الأول، حيث يقول: «غير أن انكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئاً معيناً قد وضع مبادئ عديدة معينة هي هذه الأضداد الموجودة في اللامتناهي دون أن يبين أصلها». غير أنه يضيف متحدثاً عن تلك الأضداد: «أليست هي المبادئ الحقيقية؟ أو ليس اللامتناهي حالة اختلاطها وتعادلها؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذي فهمه طاليس؛ أي: ما منه تتكون الأشياء؛ لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام».
يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص١٧.

صريحاً في متن أرسطو «الميتافيزيقا». ونادينا في ختام تلك الفقرة إلى وجوب قراءة متجاوزة لنمط التفكير المادي الذي هيمن على تأويل الفلسفة ما قبل السقراطية. وكان المصطلح الذي قدمناه أداة إجرائية لبيان اختلاف نمط وجود الأبيرون عن وجود الأشياء هو «نمط التعين اللاأسطقسي».

فما قيمة هذا المفهوم؟

وكيف ينبغي استعماله؟

لتحقيق تلك القراءة المجاوزة، تمنحنا مقارنة أنكسيمندر بطاليس، فرصة للاقتراب أكثر من دلالة اختلافهما. إذ يبدو جلياً أن أنكسيمندر انطلق متجاوزاً أستاذه ورافضاً أطروحته في تعيين الأصل، باحثاً عن أصل بديل مغاير لما هو متعين. ورفضه لأطروحة «أستاذه» يمكن تبينه من حرصه على أن يقدم أصلاً يكون قابلاً لتعليل صدور كل الأشياء عنه دون أن يكون أحدها أو حتى مشابها لها.

إذ لكي يكون قادراً على تعليل صدور كل الأشياء عنه، يجب أن لا يكون شيئاً من تلك الأشياء بالتحديد والتعيين.

وبما أن الوجود متعدد العناصر، فمن اللازم أن يكون الأصل الذي صدر عنه ليس عنصراً من تلك العناصر. من هنا تأتي ضرورة مفهوم اللانهائي اللامحدود كما والمتغاير كيفاً عما هو متعين من أسطقسات.

وخاصية اللانهائية لا ينبغي أن نحصر النظر فيها من زاوية الكم، بل لها استلزام على مستوى الكيف. إذ لو كان أحد العناصر/الأسطقسات لانهائياً، فلازم ذلك أن لا يوجد أي عنصر آخر غيره؛ لأن وجود هذا الآخر معناه: إفقاد الأول لانهائيته ولامحدوديته. وهذا أمر أشار إليه أرسطو في «السماع الطبيعي» عند تحليله لمفهوم اللانهائي؛ حيث قال:

«والحال أنه لا يمكن أن يوجد جسم واحد وبسيط يكون لا نهائياً، ولا ـ كما يزعم البعض ـ جسماً متميزاً عن العناصر التي تصدر عنه من بعد. ولا جسماً بدون هذه الصفة؛ لأن هناك من الفلاسفة من يجعلون من هذا الجسم اللانهائي (المتميز عن العناصر)، ولا يجعلوه هواء أو ماء، حتى يتجنبون فساد باقي الأشياء بسبب لا نهائيته. والعناصر متعارضة فيما بينها ـ الهواء بارد، الماء رطب، النار حارة ـ ولذا إذا كان أحدها لانهائياً، فإن غيره سيتوقف عن الوجود. كذلك يقول هؤلاء الفلاسفة بأن اللانهائي هو شيء آخر غير العناصر، وأن منه تصدر تلك العناصر»[١].

وعليه ينبغي أن نحترس من تحديد كيف الأبيرون بناء على كيفيات الأسطقسات. كما يمكن أن نقول ـ تأسيساً على لحاظ الاستلزام دائماً ـ إن أنكسيمندر استبعد القول بكون الأبيرون مزيجاً من العناصر المتعينة؛ احتراساً من أن يؤول به الأمر إلى أن يلحقه ما يلحقها من محدودية وفساد، ما دام هو أصلاً مجرد مزيج مكوناً منها.

لذا فالأرجح أن فيلسوف الأبيرون اقتصر على نفي أن يكون مبدؤه هذا عنصراً من عناصر الأسطقسات، دون أن يعين طبيعته هو ذاته. ومن ثم لا نعتقد أنه ترك مفهومه غامضاً عن قصد، أو نسي تعيينه وتحديده كما يوحي بذلك ديوجين وأيتيوس! بل **لقد كان واعياً بلا شك بأن كل معماره الفلسفي مرهون بمفهومه المحوري ذاك، حيث لا تفسير للوجود دون افتراض سبق الأبيرون، ولا إيضاح لمعنى تعدد العوالم، كما لا تعليل لتلك الدورة الأنطولوجية القائمة على جدلية التكوين والفساد دون الفاعلية اللانهائية للأبيرون.**

---

(١) Aristote, Physique, Ã, 5, 204 b 22.

كما أن حرصه على عدم تعيين ماهيته راجع إلى الاختلاف الجوهري لنمط كينونته عن نمط الوجود الأسطقسي؛ إذ لكي يؤدي الأبيرون تلك الوظائف التفسيرية المتعددة التي ينسبها له أنكسيمندر، لا بد أن يكون مختلفاً عن الأسطقس الذي تعلق به أستاذه طاليس، وكذا كل عنصر آخر شبيه به في نمط التعين. إذ لكي يتحقق الاختلاف لا مجال لافتراض عنصر بديل، مشابه لعنصر طاليس كما سيفعل أنكسيمنس، بل إن التفكير التجريدي لأنكسيمندر كان يطلب أصلاً غير متعين. وعدم تعينه بالمدلول الأسطقسي هو ما يجعله قادراً على تفسير كل التعينات.

لكن ما المقصود بكون الأبيرون غير متعين بنمط التعين الأسطقسي؟

مقصود ذلك هو أننا نريد أن ننسب للأبيرون نمطاً آخر في الوجود. فإذا كنا قد قلنا: إن أنكسيمندر لم يساويه بالعناصر الأسطقسية؛ فلا يعني هذا: أنه غير متعين على الإطلاق. بل نرى له نمطه الخاص في التعين على نحو مفارق لكيفيات تعين أشياء العالم الفاسد[١].

ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا إشكالية تعين الأبيرون، الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه في دروسه عن تاريخ «الفلسفة ما قبل الأفلاطونية»، وقد انتهى في تحليله إلى المناداة بإعادة تسمية الأبيرون نفسه بكونه «اللامتعين»، حيث يقول: «إن

(١) نستعمل لفظ الفساد هنا بمدلول أنطولوجي وليس بمدلول أخلاقي، ومن ثم فهو لا يقابل الصلاح بل يقابل الخلود، فيكون إذن معنى الفساد هنا هو الفناء. وهو المعنى الذي يستعمل به في التراث الفلسفي العربي.

الأبيرون لم يفهم حتى اللحظة المعاصرة، فهو لا يعني: اللامتناهي، بل اللامتعين»[١].

وقول نيتشه بأن مختلف المقاربات الدلالية التي حظي بها مفهوم الأبيرون خلال تاريخ الفكر الفلسفي، كانت مقاربات خاطئة لم تستطع فهم حقيقته، قول يستبطن مقداراً كبيراً من الصواب، لكن أن تكون أطروحة نيتشه هي «الـ»فهم، فهذا لا يخلو من مبالغة؛ لأنها، وفق أفضل الاحتمالات، مجرد فهم من بين فُهُوم عديدة ممكنة، يمكن أن تسوغ بضروب من التسويغ، حيث يمكن أن تجد لنفسها في النصوص الدوكسوغرافية الملتبسة ما يسندها.

كما أننا لا نرى أطروحته هذه إيضاحاً دلالياً؛ بل نراها مقدمة لإيقاع الفهم في التباس جديد؛ لأنه عندما يقول: بأن الأبيرون ليس «اللامتناهي» بل «اللامتعين»، فإن قوله هذا في مسيس الحاجة إلى الاستدراك بتحديد أي نوع من التعين ترفضه فلسفة أنكسيمندر.

ورفضنا لقول نيتشه بـ«لا تعين الأبيرون» هكذا بإطلاق، راجع إلى أنه قد يوحي بأن المبدأ الأول عند أنكسيمندر شبيه بمقولة العدد اللانهائي عند فيثاغور. بينما العديد من الشذرات تدفعنا إلى أن نقول مع زيلر: بأن اللانهائي عند أنكسيمندر ليس «عنصراً لا جسمياً»[٢]. لكننا إذ نقول هذا لا نذهب بالقول إلى الحد الذي وصل إليه زيلر عندما وصف الأبيرون بكونه «جسما»[٣]؛ حيث نفضل بدلاً منه لفظ: «ذات» أو «كينونة»؛ لأن مسألة الجسمية هنا يمكن أن تحيل على معنى خاطئ يقربنا من المدلول الكمي المادي، فنسقط في التعين الأسطقسي.

---

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens Éd.l'éclat, Paris 1994, p121.

(٢) Zeller, ibid, p228.

(٣) Zeller, ibid, pp229 - 230.

وهذا ليس مجرد احتمال ظني، بل هو بالفعل ما انساقت إليه بعض القراءات والتأويلات.

لذا ينبغي أن نفهم اللانهائية التي يوسم بها الأبيرون بكونها وصف ذات لها نمطها الخاص في التعين المغاير لنمط تعين الأشياء الفاسدة. واجتهادنا المتواضع هنا هو تقديم مصطلح جديد هو «التعين اللاأسطقسي»، حيث نرى وجوب إدخال هذا المصطلح في أداة تحليلنا لفلسفة أنكسيمندر، حتى لا يلتبس نمط كينونة الأبيرون، بنمط كينونة الوجود الفيزيقي.

والحافز إلى هذا المسلك، آت من كون النصوص الشذرية ليس فيها ما يمكن أن ندعم به القول بأن أنكسيمندر كان ينفي عن الأبيرون التعيُّنَ نفيا مطلقاً، بل يبدو لنا أنه نفى نمطاً محدداً في تعينه، هو نمط تعين أشياء العالم الفاسد. وإذا قلبنا النظر في مختلف عناصر معماره الفلسفي، فلن نجد فيها ما يمنع من القول بأنه كان يعتقد بأن الأبيرون متعين في ذاته على نحو لا نعلم طبيعته. وهذا القول هو نفسه ما اضطر إليه نيتشه الذي زعم بأن التسمية الصحيحة للأبيرون هو «اللامتعين» وليس اللانهائي، حيث نجده يقول، عند اصطدامه بنص ثيوفراسطوس:

«الحقيقة أن الأبيرون لا شبه له بالخاصيات التي نعرفها، لهذا فهو ذو طبيعة غير متعينة، كما يقول ثيوفراسطوس: غير متعين بالنسبة لنا، لكنه طبيعياً ليس لا متعيناً في ذاته»[1].

ولذا يصح أن نقول إن الأبيرون متعين على كيف خاص مغاير لتعينات الأسطقسات. ومن هنا جاز لنا اقتراح إدخال مفهوم «نمط التعين اللاأسطقسي»؛ كمفهوم إجرائي للتميز.

---

(١) Nietzsche, ibid, p119.

٣ ـ ٨ دلالة الأبيرون من منظور كمي، ونقد مفهوم المكان اللانهائي

إذا رجحنا الرأي القائل: بأن الأبيرون وصف ذات أو كينونة لانهائية، لها نمطها الخاص في التعين، فما دلالة لانهائية تلك الذات وما مستلزماتها على المستوى الوجودي؟

هل يجب أن نوسع من معناها إلى **لانهائية كمية**؛ فنذهب بذلك مذهب زيلر وهاملان؟

أم ينبغي أن نحد اللانهائية في **مكان لا نهائي**؛ فنذهب مذهب برنت وهولشير...؟

لا شك أن مفهوم اللانهائي عند أنكسيمندر يدل على نقلة نوعية في الوعي الإغريقي، إذ ثمة تمايز واضح بالمقارنة مع مفهوم «الواسع» و«الكبير جداً»، الذي كان متداولاً في الميثولوجيا الإغريقية مثلاً عند حديثها عن الأوقيانوس. وهو التمايز الذي جعل بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلى حد القول بأن اللانهائية عند أنكسيمندر امتداد لانهائي في الزمان والمكان. باعتبار أزلية الأبيرون وخلوده ولانهائيته الكمية. هذا مع وجوب الاحتراس من تطوير المفهوم إلى معنى الزمكان؛ لأنه مفهوم فيزيائي معاصر، من الخطإ استعماله لتوصيف مفاهيم وتصورات تلك اللحظة المبكرة من تاريخ الفكر[١].

بيد أنه على الرغم من إمكان استدخال هذا المفهوم باعتبار أن الأبيرون، لا نهائي كامتداد وجودي، ولا نهائي كامتداد زماني أيضاً ـ

---

(١) Thomas De Koninck, Anaximandre, Fragments et témoignages, Laval théologique et philosophique, vol. 50, n° 1, 1994, p243.

أي: أزلي وخالد على عكس الخاوس عند هزيود الذي يفنى وينقرض مع بدء تكوين العالم ـ فإننا نحترس من أن نذهب هنا نحو الاعتقاد بأن أنكسيمندر كان يقول بفضاء مكاني لانهائي. إذ ليس في النصوص والشذرات ما يسمح بدعم هذا التأويل دعماً مباشراً، كما أننا نستطيع القول في المقابل بأن أنكسيمندر كان يكفيه تمثل الكم اللانهائي، وليس افتراض المكان اللانهائي الحامل له. وذلك **لأن مفهوم المكان فيزيائياً وفلسفياً لم يكن قد بدأ طرحه كإشكال للتفكير وقتئذ بحيث يسمح بأن يثمر مدلوله المفهومي على هذا النحو.**

وهنا مرة أخرى نكرر وجوب الحذر المنهجي من التفكير البعدي في الأنساق والمفاهيم الفلسفية، ونرجح صواب التفكير بالماقبل والمزامن، على المابعد. وهذا في نظرنا، هو جوهر الاشتغال بالتحديد الدلالي وفق المنظور التداولي.

٣ ـ ٩ في المقارنة بين أبيرون أنكسيمندر، و«خاوس» هزيود، و«هيولى» أرسطو

إذا انتهينا الآن إلى القول بأن اللانهائي ليس مزيجاً من العناصر، بل هو وصف ونعت لكينونة لها نمط خاص في التعين يخالف نمط التعين الأسطقسي؛ فما القول في التقريب الدلالي بين أبيرون أنكسيمندر و«خاوس» هزيود، و«هيولى» أرسطو؟

قلنا في تحديد منهج دراسة مفاهيم الفلسفة ما قبل السقراطية بأننا سنبحثها بمضاعفة الماقبل؛ أي: قراءة تلك المفاهيم والأفكار الفلسفية الناشئة بما قبلها لا بما بعدها. وذلك التزاما بالسياق التداولي لا الدلالي، حيث أن السياق الدلالي المتداول في الفلسفة وكتب تاريخها سياق أرسطي في أغلبه. بينما الاشتغال وفق لحاظ

السياق التداولي يلزمنا ببحث ما يَسبقُ ويُزَامِنُ المفهوم المراد تحديده، لا القفز إلى اللحظة الأرسطية واتخاذ معجمها نافذة نقرأ من خلال إطارها مفاهيم سابقة، تبلورت وانبنت على نحو مغاير، وضمن مناخ ثقافي مختلف!

وكما أننا عندما شغلنا مفهوم المضاعفة الرياضية للماقبل، قاربنا مبدأ طاليس من خلال مفهوم «الأوقيانوس»، فينبغي هنا أيضاً أن نبحث في المتن الميثولوجي الإغريقي عما يقترب من مفهوم «الأبيرون/ اللانهائي» عند أنكسيمندر. **وتشغيل هذا المقترب يحيلنا على مفهوم الخاوس أو الكاوس (Khaos/Xαoς) في الميثولوجيا الدينية الإغريقية، حيث أن ثمة تقارباً بينهما، يرجع الصلة الدلالية الواصلة بين التمثل الميثولوجي لبدء الوجود والتصور الفلسفي الأنكسيمندري لذات البدء.**

بل نزعم أن فهم «الخاوس» أفضل في تقريب دلالة «الأبيرون» عند أنكسيمندر، من فهم دلالة ذات اللفظ عند فيلولاوس مثلاً، أو من خلال «هيولى» أرسطو. لكن لا يعني هذا: أننا نقول بالتساوي الدلالي بين الخاوس والأبيرون، بل ثمة اختلاف قد ألمحنا إليه من قبل، وسنبينه بالتفصيل:

ما معنى الخاوس؟ وكيف يساعدنا من حيثية المقارنة في فهم فلسفة أنكسيمندر وتحديد مفهومه المحوري («الأبيرون»)؟

تبدأ أسطورة التكوين عند هزيود بالخاوس؛ ككينونة عماء غير متعينة في شكل وجودي محدد. ثم يبدأ التشكيل الوجودي بعملية انبثاق، وكان أول الموجودات بعد الوجود الأصلي للخاوس هو «جايا»؛ أي: الأرض. يقول هزيود: «في البدء كان الخاوس، ثم

كانت الأرض ذات الصدر الواسع»[1]. كأن هذه الوساعة ضرورية لتفسير قيام السماء فوقها (وهذا تأويل متداول عند بعض المفسرين للأسطورة.).

ثم يقول هزيود: «ولدت جايا في البداية أورانوس المتوج بالنجوم، وجعلته مساوياً لها في المساحة حتى يغطيها كلها»[2]. ويتم تقديم الأرض كمسكن للبشر، والسماء كمسكن للآلهة[3].

وهكذا يبدو الخاوس والأرض ثم السماء أسبق في الوجود من الآلهة.

ثم يبدأ الصراع بين أورانوس وجايا على نحو ما سردناه في فقرة الميثولوجيا الإغريقية، حيث نلحظ أن السرد الميثولوجي اليوناني يجعل ميلاد الآلهة نتاج تزاوج الأرض/جايا المنبثقة من الخاوس، بالسماء/أورانوس. ويتضح أن الخاوس يتم تقديمه بوصفه كينونة بلا صورة، إنها حالة الشرط البدئي للكون. وهي الكينونة التي سيعتمد عليها أرسطو لاحقاً ليبلور مفهوم الهيولى المغفلة من الصورة.

وإذا كنا قد قلنا من قبل إن طاليس اتخذ من الماء مبدأ فتقارب من ثم مع هوميروس، الذي يقول بأولوية الأوقيانوس (الماء/ المحيط)، فيجوز لنا هنا أن نقول: بأن أنكسيمندر يتقارب مع هزيود الذي جعل الخاوس مبتدأ الوجود. وكما أن الخاوس عند هزيود غير متعين، فإن الأرجح أن أنكسيمندر استبقى هذا المعنى ذاته، وخلعه على مفهوم الأبيرون، بعد تطويره نحو دلالة عدم التعين الأسطقسي.

---

(١) Hésiode, La Théogonie: Suivi de-Les Travaux et les jours, Editions L'Harmattan, 2008.p320.

(٢) Hesiode, úuvres d'Hésiode, Ibidem.

(٣) Ibid, p321.

لكنْ ثمة فارق بينهما أيضاً، حيث أن الخاوس عند هزيود يفنى بمجرد انبثاق الكون، بينما الأبيرون يظل خالداً، والذي يفنى هو الكون، حيث يدخل في صيرورة الوجود والتكوين، فتتناسل العوالم والأكوان واحداً تلو آخر.

هذا من حيثية علاقة الشبه بين هزيود وأنكسيمندر؛ فما القول بالنسبة للتقارب الظاهري بين الأبيرون والهيولى كما تمثلتها الفلسفة الأرسطية؟

من الواضح أن ثمة تمايزاً لا يسمح بأن نساوي دلالياً بين هذين المفهومين؛ لأن **الفارق بينهما أجلى من أن يخفى، حيث أن أبيرون أنكسيمندر كينونة فاعلة، بينما الهيولى كينونة سلبية، تحتاج إلى الصورة لتخرج من عالم الإمكان.**

كما يبدو في تطور بناء مفهوم اللانهائي أن انتزاع فاعليته، لن يبدأ في الفلسفة الإغريقية إلا مع فيلولاوس، ليستوي مع أرسطو كمفهوم دال على العلة المادية الأولى، التي لا تنتقل إلى الوجود الفعلي إلا بامتلاك الصورة (العلة الصورية)، وذلك بتحريكها من قبل العلة الفاعلة لغائية مقصودة.

ولذا فالنقد الذي تقدم به بعض الشراح المشائيين لمفهوم اللانهائي عند أنكسيمندر نراه نقداً في غير موضوع؛ ومكمن خطئهم أنهم خلعوا على اللانهائي صفات الهيولى الأرسطية، ثم بلوروا نقدهم بناء على هذا الفهم التحريفي. بينما الأبيرون متمايز عن «هيولى» أرسطو بفاعليته، مثلما هو متمايز عن «خاوس» هزيود بخلوده.

وإذا خلصنا مفهوم الأبيرون من الطبيعة المزجية، ونفينا عن آلية التكوين الأنطولوجي مدلول الانفصال، وأثبتنا أن المعنى المناسب

لها هو الصدور أو النفض، فحررنا بذلك نمط كينونة الأبيرون من نمط التعيين الأسطقسي، مع إثبات نمط آخر في التعين غير معلوم الماهية؛ لأنه مغاير لكل ما هو معلوم ومشاهد لنا في العالم الفاسد من كيفيات التعيُّن؛ فإنه ينبغي الآن أن ننتقل إلى استجماع تلك الأوصاف التي خلعها المتن الدوكسوغرافي على الأبيرون لنتأملها في سياق تركيبي.

٣ ـ ١٠ نحو تاويل ديني لمفهوم «الأبيرون»

ينبغي أن ننظر إلى الأبيرون من مدخل مغاير للمداخل المنهجية الكلاسيكية التي انتهجها مؤرخ الفلسفة المشدود إلى القراءة الفيزيقية المادية للمفاهيم الدالة على الـ«أرخي» في الفلسفة ما قبل السقراطية. **ونقصد بهذا المدخل المغاير انتهاج التأويل الديني.**

فما قيمة هذا الانتهاج في تجديد النظر الفلسفي إلى مفاهيم أنكسيمندر؟

لنبدأ أولاً بالشذرة الأنكسيمندرية التي تبقت من كتابه بفضل ثيوفراسطوس (عن طريق رواية سمبليقيوس): حيث سنلاحظ ابتداءً أن لغتها بالغة التعقيد والغموض، وتفتح أفق التأمل الفلسفي على مسارات عديدة. ولا بد أن تستوقفنا هذه الشذرة من حيثية إشكالية الترجمة أولاً، حيث أن المتداول اليوم في البحث الفلسفي ترجمتان اثنتان كلاهما عن الاصل اليوناني، وأعني بهما:

- ترجمة فريدريك نيتشه.
- وترجمة هيرمان ديلز.

ومعلوم أن هيدغر قارن في بحثه «كلام أنكسيمندر» بينهما، منتهياً إلى ترجمة ثالثة بديلة.

أما من حيث السبق الزمني، فإن ترجمة نيتشه أسبق من ترجمة ديلز، رغم كونها لم تنشر إلا عام (١٩٠٣م)؛ أي: بعد ثلاث سنوات من وفاته، حيث تعود إلى كتاب «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي» الذي انتهى نيتشه من مسودته عام (١٨٧٣م). بينما ترجع ترجمة هيرمان ديلز إلى عام (١٩٠٣م) (أي: العام ذاته الذي صدر فيه كتاب نيتشه)، حيث نشر ديلز «شذرات ما قبل السقراطيين» Die Fragmente Der Vorsokratiker.

وترجمة ديلز، كما يشير هيدغر نفسه ـ رغم انتقاده لها ـ ترجمة أمينة في النقل اللفظي، حيث أنها أكثر حرصاً على الحفاظ على منطوق الألفاظ، من ترجمة نيتشه الذي ـ رغم تتملذه على الدرس الفيلولوجي ـ فقد بدأ متحرراً من اشتراطاته الدقيقية والمقيدة.

لكن هل يشفع لنا هذا الحكم العام للأخذ بترجمة ديلز، وتجاوز ترجمة نيشته؟

أم أن الحافز الذي حركنا إلى تقريظ ترجمة هيرمان ديلز هو أنها تتماشى مع نزعتنا في التأويل الديني لمفهوم الأبيرون؟!

رغم أننا أخذنا بترجمة ديلز، فإننا نزعم أن ترجمة نيتشه ذاتها لا تضرب في الصميم التأويل الذي سننزع نحوه. وذلك على عكس ما يظنه بعض الباحثين[1]. ولبيان ذلك نبدأ أولاً بإيرادهما.

في ترجمة نيتشه نقرأ:

«إلى الأصل الذي ولدت منه تعود الأشياء، حسب الضرورة؛ لأنه يجب أن يعوض بعضها بعضاً، عن ظلمه تبعاً لتعاقب الزمن».

---

(١) انظر مقارنة بين الترجمتين عند:

Björn Thorsteinsson, La question de la justice chez Jacques Derrida, avril 200.

أما ديلز فيترجم الشذرة الأنكسيمندرية بـ:

«والحال، أن ما تتولد منه الأشياء، إليه تعود، حسب الضرورة؛ لأنه يجب أن يعوض بعضها بعضاً، عقاباً وتكفيراً عن تعديه، تبعاً لزمن محدد»(١).

وهذه الشذرة الوحيدة والثمينة تطرح من ناحية التأويل إشكالات عديدة، ليس بسبب الترجمة بالضرورة، بل بسبب نوعية الأسلوب المستعمل فيها. إذ أن نص القولة (سواء بنقل نيتشه أو ديلز أو هيدغر) يفتح خيارات تأويلية متعددة. وبالنظر إلى السائد يمكن إيجاز خيارات التأويل في اثنين:

- إما أن نفهم عود الكون إلى الأبيرون (أي: عملية فساده الأنطلوجي)، وفكرة إيقاع الحساب (أن يعوض بعضها بعضاً) بمدلول فيزيائي محض، وهو أن العناصر الوجودية التي تعدى بعضها في النسب على بعض آخر، سيتكون كون جديد بنسب فيزيائية جديدة معاكسة للنسب السابقة؛ فيتحقق الحساب العدل، بتتالي العوالم.
- وإما أن نتوقف عند النقل الأمين للألفاظ، لنتأمل سبب حديث أنكسيمندر عن العود والتكوين باستعمال مفاهيم أخلاقية دينية (ظلم، عقاب، تكفير، تعويض).

وهذا الخيار الثاني، هو ما نذهب إلى التوكيد على أولويته كمدخل في التأويل، فكيف نبرر العبور عبر هذا المدخل إلى دلالة الشذرة؟

---

(١) ترجمنا الشذرة بنقل نيتشه وهيرمان دليز عن الترجمة الفرنسية من كتاب:
Björn Thorsteinsson, ibidem.

نبرره أولاً بأن الشذرة تحمل هي ذاتها تلك المفاهيم الأخلاقية والدينية (سواء في ترجمة نيتشه الذي استعمل مفهومي («ظلم»، «تعويض»)، أو في ترجمة ديلز الذي استعمل مفاهيم («عقاب» تكفير» «تعويض»، بل حتى ترجمة هيدغر يحضر فيها المفهوم الأخلاقي، حيث استعمل لفظتي «عدل» و«ظلم»، رغم رفضه للتأويل الأخلاقي وتوكيده للتأويل الأنطولوجي من خلال تركيزه على لفظ «طابنطا» Τα Πάντα الوارد في شذرة أنكسيمندر، الذي أوله بوصفه تعبيراً عن كلية الكائن)، ومن ثم فالذي يحول مدلول الشذرة إلى منطوق فيزيائي محض، هو الذي يجب أن يبرر سبب تحريفه للنص.

ثم نبرره ثانيا بمنهجية المضاعفة الرياضية للماقبل، المؤكدة على وجوب القراءة التداولية لا الدلالية؛ فنقول: إن زمن أنكسيمندر لم تكن فيه النظرة إلى الكون قد تحررت من الإحيائية؛ ولم تكن الفيزياء قد استوى نشوؤها، ولا الفلسفة أيضاً، إنما نحن في لحظة تكوين معرفي لم يحقق التراكم الكافي لتحقيق القراءة المادية الفيزيائية التي يذهب إليها جمهور المؤرخين. وبما أن الإطار الثقافي الذي كان يتحرك فيه أنكسيمندر هو إطار إحيائي، فليس من المستغرب أن يستعمل المفاهيم الأخلاقية لوصف صيرورة الكون واصطراع مكوناته. كما أن تصوره الثيولوجي للأبيرون يدفع نحو توكيد القراءة الدينية لجدلية الكون والفساد.

وليس انتهاج هذا المدخل إسقاطاً منا، بل رأينا من قبل أن في التراجم على اختلافها ما يكشف عن البعد الثيولوجي لمبدأ الأبيرون. فأنكسيمندر في ترجمة هيرمان ديلز يتكلم عن «عقاب» و«تكفير» و«تعويض». وفي ترجمة نيتشه» عن «تعويض» و«ظلم».

وبذلك يجوز أن نعيد قراءة جدلية الكون والفساد من منظور أنكسيمندر بمفاهيم دينية أخلاقية، لا مادية فزيائية.

وما يعزز هذا النهج في التاويل أيضاً، طبيعة المواصفات التي خلعتها الدوكسوغرافيا على الأبيرون. إذ أن تلك المواصفات تدعونا إلى تشغيل لحاظ التأويل الديني. كما نزعم أن هذا اللحاظ هو الأقدر على تقريبنا من فهم فلسفة أنكسيمندر، على عكس تلك الرؤية الفيزيقية المأخوذة بفكرة أن العنصر الأول للبدء الكوني كان عنصراً «طبيعياً» في الفلسفة الملطية كلها. بينما النصوص الشذرية تمنحنا ما يناقض في الصميم هذا التأويل المادي الصرف.

لنتأمل تلك الموصفات:

تنسب الدوكسوغرافيا إلى أنكسيمندر اعتقاده بأن:

- الأبيرون غير متعين. (**شذرة ثيوفراسطوس**)(١).
- وليس عنصراً من العناصر الأسطقسية، بل هو ذو طبيعة لا نهائية (**شذرة سمبليقيوس** وغيره...).
- وكل الأشياء تصدر عنه وتعود بعد فنائها إليه (**شذرة سمبليقيوس**).
- كما أن كل الأشياء يلحقها الفناء، لكنه (أي: الأبيرون) هو وحده الأزلي.
- كما أنه دائم الشباب (**شذرة هيبوليت**).
- وأصل كل شيء، حيث صدرت عنه السماوات والعوالم جميعها (**شذرة ثيوفراسطوس**).
- كما أن الأبيرون يحيط بتلك العوالم كلها فلا شيء يند خارج قدرته على الإحاطة (**شذرة ثيوفراسطوس وكذا شذرة هيبوليت** ...).

---

(١) نكتفي هنا بتسمية الشذرة أما سياق نصها الكامل فليراجع في فقرة الشذرات.

- ثم إنه لم يولد، ولن يفنى (**شذرة هيبوليت وغيره...**).
- بينما الكائنات الأخرى، كما لحقها الحدوث فكانت، سيلحقها الفساد فلن تكون.
- وعند نفي كونها؛ أي: فنائها تعود إلى الأبيرون.
- لكن هذا العود ليس مجرد جريان أنطولوجي، بل إن الأمر الذي يؤكد لاهوتية دلالة الأبيرون أننا نجد الشذرات تتحدث عن معنى العود حديثاً دينياً، حيث لاحظنا عند ثيوفراسطوس أن العوالم بعد فنائها تعود إلى الأبيرون لتجازى وتعاقب على ما ارتكبته في حق بعضها البعض من تعدي وظلم. (**شذرة ثيوفراسطوس**).

وهذا النمط في فهم الأبيرون وتدبيره لكل شيء عند أنكسيمندر هو ما جعل أرسطو في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من متن «السماع الطبيعي» يقول:

- «وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له. وإذ كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد، وذلك أن المتكون قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فساد. وكذلك قد يظن بحسب هذا القول لا أن لهذا مبدأ، بل إنه هو مبدأ سائر الأشياء. وأنه يحيط بكل شيء وأنه يدبر كل شيء، على ما يقول من لا يعترف بأسباب أخر سوى لانهاية مثل العقل والمحبة، وان هذا هو الله، وذلك أنه غير مائت ولا بائد، كما قال أنكسمندروس وكثير ممن تكلم في الطبيعة»[1]..

---

(١) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، ج١، م س، ص٢١٢.
نلحظ في هذه الفقرة، كيف أن ابن حنين ذهب في الترجمة إلى حد استعمال لفظ: «الله» للدلالة على المبدأ الأول. ولعل ذلك راجع إلى إدراكه أن هذه المواصفات التي تلصق باللانهائي تجعله إلٰهاً. بينما نلاحظ أن الترجمة الإنجليزية للفقرة ذاتها من متن السماع =

ونضيف هنا أمراً آخر في سياق التوصيف، وهو حرص أنكسيمندر على استعمال تقنية التعريف بالسلب في الدلالة على الأبيرون أكثر من استعمال عبارات الإيجاب[١].

فما الذي تفيده تلك المواصفات التي استخلصناها من المتن الدوكسوغرافي والفلسفي الأرسطي؟

وكيف ينبغي أن نعيد البناء الدلالي لهذا المفهوم بمراعاة منطوق هذه المواصفات؟

إذا استجمعنا هذه الصفات التي خلعتها الشذرات ـ التي أوردناها سابقاً ـ على مفهوم الأبيرون، فضلاً عن السمت الديني الذي وسمه به متن «السماع» الأرسطي، فإننا سنجد أن المعنى الحاصل منها يباين التأويل الكمي المادي. ومن ثم يحق لنا أن لا نستثقل فقط، بل أن **نخطئ أيضاً قول جون برنت الذي وصف الفلاسفة الملطيين جميعهم، بأنه «ليس في فلسفتهم أي أثر للتأمل الثيولوجي»[٢]! لأنه توصيف أبعد ما يكون عن منطوق الشذرات**

= الطبيعي استعملت لفظ: (Divine) وليس لفظ: (God):

Aristotle: "That is why, as we say, there is no principle of this, but it is this which is held to be the principle of other things, and to encompass all and to steer all, as those assert who do not recognize, alongside the infinite, other causes, such as Mind or Friendship. Further they identify it with the Divine, for it is 'deathless and imperishable'as Anaximander says, with the majority of the physicists".

Aristotle. Physics, Book III.4. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye.

(١) انظر ملحوظة على دلالة استعمال تقنية السلب في التعريف عند برش:

George Bosworth Burch, Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, Vol. 3, No. 2 (Dec.1949), p142.

(٢) Burnet, John: Early Greek Philosophy, 4th Ed. (London: A. & C. Black, 1930), p13.

وما نستغرب له أكثر أن برنت يناقض نفسه بنفسه، إذ رغم أنه يقدم هذا الحكم الاجمالي العام الجازم بعدم وجود أي أثر للتأمل الثيولوجي في الفلسفة الملطية، فإننا نلاحظ أنه لا يستطيع استبقاءه عند التدقيق في تفسير وتأويل المفاهيم والفِكَرِ الفلسفية، ومثال ذلك عند تحليله للجانب الإلٰهي في فلسفة أنكسيمندر، حيث انتهى إلى القول بوضوح: «يبدو إذن ـ

ذاتها، فضلاً عن عدم تناسبه مع سياق تبلور تلك اللحظة التأسيسية الأولى للفكر الإغريقي.

ونزعم أن أنكسيمندر ـ برفضه أن يكون أي شيء من العناصر المادية للكون مبدأ الوجود ـ نراه قد دفع التفكير الفلسفي إلى البحث عن مبدأ ماورائي للوجود الفيزيقي. ومن ثم فالمنظور المنهجي الذي انتهجه مجاوز لنمط النظر المادي، إلى النظر الماورائي الميتافيزيقي. **بل نزعم أن لاهوتية الأبيرون أكثر قوة ووضوحاً من التفكير الميثولوجي الديني الذي نجده عند هزيود فيما يخص طبيعة المبدأ الأول!**

لأن ثمة فارقاً مهما بينهما، إذْ لم يستنسخ أنكسيمندر دلالة هزيود لمفهوم الخاوس، بل قام بتغيير جوهري في نظامه الميثولوجي، حيث إذا كانت التيوغونيا الإغريقية تبدأ بالمادة ثم تنتقل إلى ميلاد الألوهية، جاعلة من بعض الظواهر الوجودية آلهة؛ فإن أنكسيمندر سينزع عن تلك الظواهر خاصية الألوهية، ويخلعها على المبدأ الأول؛ أي: الأبيرون(١).

وهنا ينبغي أن نصحح الفهم الشائع في الكتابة الفلسفية؛ الذي ـ عندما يرى أن بعض الظواهر الوجودية، التي كانت آلهة في

= أن أنكسيمندر يسمي اللامحدود بالإلـهي، وهذا ما يتوافق تماماً مع لغة أمبادوقليس وديوجين».

Burnet, John: Early Greek Philosophy, ibid, p75.

وهذا الاضطراب في إطلاق الأحكام يكشف عن اختلال في المنظور التأويلي، الذي انتهجه برنت، حيث يؤكد أنه لم ينطلق من طرح القراءة المادية للفلسفة ما قبل السقراطية كفرضية للاختبار، بل انطلق منها بوصفها يقيناً، فوقع في تناقض صريح عندما صاغ استنتاجاته الإجمالية مع المعطيات والمقدمات الجزئية.

(١) ثمة بعض التأويلات تزعم أن أنكسيمندر تصور النجوم والأجسام السماوية وكأنها كائنات إلـهية. لكن ليس ثمة ما يدعم نسب هذا التصور إليه.

الميثولوجيا الإغريقية، صارت في الفلسفة ذات صبغة مادية طبيعية ـ يتسرع إلى الاستنتاج بغياب التفسير الثيولوجي للوجود. بينما الفعل النظري للفلسفة الطبيعية ـ وخاصة مع نموذجنا هنا؛ أي: أنكسيمندر ـ كان هو تجريد مفهوم الألوهية لا تجسيده، وجعله مبتدأ لا تالياً في الوجود، كما هو حال تلك الميثولوجيا التي انساقت نحو التفسير التيوغوني الذي يجعل ميلاد الآلهة لاحقا لوجود المادة لا قبلها.

ومن ثم نقول: إن مكمن العقلنة الفلسفية في الفلسفة الملطية، التي بدت منذ أنكسيمندر ليست في نفي البعد اللاهوتي، بل في انتزاع هذا البعد من المكون الطبيعي التي كانت الميثولوجيا الإغريقية تخلعه عليه. لكن لا ينبغي أن ننساق مع تلك القراءات الفلسفية العجلى التي تفهم هذا الانتزاع بكونه نفياً للإلوهية، بل هو تغيير في موضعتها فقط، فأنكسيمندر مثلاً نزع الألوهية عن ظواهر الطبيعة، ولكنه جعل الأبيرون ذا مدلول لاهوتي مفارق.

وعودا إلى تلك المواصفات التي استخلصناها من المتنين الفلسفي والدوكسوغرافي، نقول: **يجوز لنا أن نستنتج أن هذه المعاني والمواصفات التي يخلعها أنكسيمندر على الأبيرون، لا تتلبس إلا بكينونة إله**. وهذا ما دفع بعض الدوكسوغرافيين القدماء إلى تأويل الأبيرون بوصفه دالا على الإله. كما تناقل هذا التأويل إلى بعض كتب تاريخ الفكر التي خطها المؤرخون الإسلاميون. ونقتصر هنا للدلالة على ذلك استحضار هذه الفقرة من كتاب «نزهة الأرواح» للمؤرخ الشهرزوري، حيث يقول: «وكان بعده (يقصد بعد طاليس) أنكسامندروس الملطي، وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة **للبارئ الذي لا نهاية له**، ومنه كان الكون، وإليه ينتهي الكل»[1].

---

(١) الشهرزوري «نزهة الأرواح»، م س، ص١٨

وهذه القراءة الدينية لمفهوم الأبيرون نجد كونفورد يطرقها بوجازة في كتابه «من الدين إلى الفلسفة»[١]؛ حيث يحيل على النص الأرسطي ـ الوارد في متن السماع الطبيعي ـ لتقرير الصفة الدينية للأبيرون. ولكن رغم هذه الوجازة فإن الكتاب في مجمله ذو قيمة في تجديد النظر إلى الفلسفة ما قبل السقراطية بوصفها نزوعاً فلسفياً دينياً. كما أن بحث ج. ب. برش «أنكسيمندر أول ميتافيزيقي» توكيد صريح على أن مفهوم الأبيرون؛ يعني: عند أنكسيمندر الإلٰه. وقبل برش وكونفورد كان التحليل التأويلي الذي قدمه نيتشه، قد مهد نحو فهم البعد الديني للأبيرون، انطلاقاً من تشديده على نفي التعين.

أجل إننا رفضنا طريقة التأويل النيتشوي، وانتقدنا تعريفه للأبيرون بوصفه «اللامتعين»، وقلنا بوجوب إعادة النظر في التعين ذاته، بإدخال مفهوم جديد نمايز به بين نمطين اثنين هما: نمط تعين الأبيرون المفارق للعالم الفاسد والمغاير له في نمط التعين الأسطقسي. لكن رغم رفضنا لأطروحة نيتشه نراه قد أحسن استثمار نفي التعين في توكيد البعد الديني للأبيرون، حيث أشار إلى أن صفة الخلود، التي ينعت بها مبدأ أنكسيمندر ليس راجعاً إلى لانهائيته بقدر ما هو راجع إلى كونه لا يمتلك صفات متعينة؛ لأن «الصفة المتعينة تؤدي إلى الموت»[٢]. ويضيف «إذا كان الكائن الأول متعيناً فيجب أن يكون أيضاً مولوداً (حادثاً)، ومن ثم فانياً»[٣]. وتعميقاً لتمايز الأبيرون عن الموجود الحادث، يضيف نيتشه: «اللامتناهي لا يحكمه الزمان، فالزمان صفة لا تنطبق إلا على الكينونة الفانية». لينتهي إلى

---

(١) F.M.Cornford, From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, 1ed, New York, 1957, p135.

(٢) Nietzsche, ibid, p121.

(٣) Nietzsche, Ibidem.

القول: بأن مفهوم الأبيرون يحيل في فكر أنكسيمندر على «معنى أساسي وهو أن كل ما هو فان لا يصلح أن يكون مبدأ وأرخي»[1].

وإذا استجمعنا كل ما سبق، واستحضرنا المواصفات التي استخلصناها من الشذرات الواصفة للأبيرون، يحق لنا في الختام أن نقول:

إن مجموع المعطيات السابق إيرادها تؤكد أن طريقة تقديم أنكسيمندر لمبدئه أقرب إلى اللغة الدينية منها إلى اللغة الطبيعية (الفيزيقية)، التي أراد جمهور مؤرخي الفكر الفلسفي حصر فلسفة أنكسيمندر فيها. فقد قام ـ أي: أنكسيمندر ـ بقلب جذري للميثولوجيا الإغريقية، فبدل أن يكون الإلٰه ناتجاً لاحقاً للوجود المادي، صار الوجود الإلٰهي ذا أولوية، والوجود المادي نتاج له.

وهذا التغيير يبدو لنا في كوسمولوجيته حيث لم يتكلم عن الأرض كإله ولا عن السماء ولا عن الماء، بل المعطى الوحيد الذي ألبسه صفات الألوهية هو الأبيرون. والذين يفسرون الأبيرون من منظور مادي، لا يستطيعون التقدم في التأويل خطوة في ماهية تعينه وكيفه، كما أنهم لا يستطيعون تفسير الصفات الثيولوجية التي بخلعها عليه أنكسيمندر؛ كالخلود والأزلية، بل والقدرة على إجراء الحساب العدل بالجزاء والعقاب للعوالم بعد فنائها وعودتها إليه، على نحو ما تصفه شذرة ثيوفراسطوس.

(١) Nietzsche, Ibidem.

ـ ٤ ـ
الكون من منظور أنكسيمندر

أوجزنا من قبل تحديد دلالة مفهوم اللانهائي (الأبيرون) بالقول: إنه لا محدود كَمّاً ولامتعين كيفاً على نمط التعين الأسطقسي. كما بينا آلية تكوين الكون التي اعتمدها أنكسيمندر، وقلنا: إن عملية التكوين تتم بالصدور والنفض عن «الأبيرون»، والآن ينبغي أن ننتقل إلى بحث نتاج اشتغال هذه الآلية؛ أي: تناول «النسق» الكوسمولوجي الأنكسيمندري.

٤ ـ ١ تعليل صدور العالم عن الأبيرون

لو تأملنا قليلاً في معنى أن يكون «الأبيرون» لانهائياً، ولامحدوداً، ولا كيف له على نحو ما هو متعين (أقصد نمط التعين الأسطقسي)، سنلاحظ أنه **يطرح إشكالات عديدة على مستوى تبرير الوجود المتعين. وأولها إشكال تبرير صدور المتعين (الأسطقس) مما يغايره في نمط التعين (الأبيرون).**

لكن ليس في الشذرات المتبقية ما يسمح بأن نوغل في بناء

الإشكالات، ثم تخيل كيفية تفكير أنكسيمندر فيها؛ فالمتبقى من كتابه، ومن النصوص الدوكسوغرافية المتأولة له، لا يسمح بالقول: بأنه فكر على هذا النحو، وَقَدَّرَ طبيعة الإشكالات التي يستبطنها مفهومه هذا. لذا ينبغي أن نحترس من التخييل إذ قد تكون طريقة تفكيرنا هنا بالاستناد على ما يستلزمه مفهوم الأبيرون غير الطريقة التي فكر بها أنكسيمندر ابتداءً. ومن ثم لا بد من أن نقتصد في البناء على ما تقتضيه مواصفات الأبيرون ذاتها.

فما الذي تفصح عنه الشذرة الأنكسيمندرية بالتحديد؟

إن الذي تفصح عنه بوضوح هو أن أنكسيمندر فكر في تبرير كيفية صدور الكون من الأبيرون/اللامتناهي؛ حيث لم يقدمه بوصفه فاقداً للفاعلية. وهنا نذكر بما قلناه من قبل، وهو أن اللانهائي لن يفقد فاعليته في الفلسفة الإغريقية إلا بدءاً من فيلولاوس. أما مع أنكسيمندر فقد كان الأبيرون يستبطن القدرة على إنتاج الوجود، دونما حاجة إلى فاعل خارجي عنه. وهذا ما جعلنا نرجح الدلالة الثيولوجية للأبيرون عند أنكسيمندر، حيث أن المواصفات التي خلعها عليه هي ذاتها مواصفات «الإلـٰه». وذلك ضداً على التصور الثاوي في **الميثولوجيا الإغريقية، التي لم تنبن على أولوية إلـٰه فاعل، بل كانت الآلهة فيها نتاجاً لاحقاً لوجود الأوقيانوس (عند هوميروس) أو الخاوس (عند هزيود). بمعنى آخر: إنها نتاج لاحق للوجود «المادي». مع وجوب الاحتراس هنا ـ أي: في السياق الدلالي الميثولوجي ـ من فهم المادي فهما مساوياً للمادة المحسوسة في العالم المشاهد.**

فكيف برر أنكسيمندر هذه القدرة على الإنتاج المنسوبة إلى هذا «اللانهائي» الذي اختاره كمبدأ/أصل (أرخي)؟

إن اقتدار الأبيرون على الفاعلية، آت من كونه قادراً على توليد الأضداد؛ فصدور كل عنصر من العناصر الوجودية المختلفة عنه راجع إلى أنه ليس أحدها، وعملية التكوين كانت نتيجة اصطراع بين تلك الأضداد؛ فنتج عنه توالد العناصر والأشياء، وهذا بالضبط سبب قدرة الأبيرون على الفاعلية.

وهي القدرة التي سينزعها أرسطو عند تأسيسه لمفهومه البديل؛ أي: الهيولى. وهذه الفاعلية التكوينية المنسوبة إلى استبطان الأبيرون للقدرة على توليد الأضداد، نجد لها دعما صريحاً في شذرة سمبليقيوس:

«ولم ينسب (يقصد أنكسيمندر) أصل الأشياء إلى تغيير في المادة، بل يرى أن اللانهائي يحمل أضداداً»، لذا إذا أخذنا بمنطوق شذرة سمبليقيوس فيجب القول: بأن تعليل صدور العالم آت من كون الأبيرون يستبطن أضداداً، وأن فاعليته هذه ناتجة عن اصطراع مكونات هذا التضاد.

بيد أنه لا بد من القول أيضاً بأن فاعلية الأبيرون لا تتمظهر في صدور العالم منه فقط، بل من مقتضى لانهائيته أيضاً هو أن فاعليته قادرة على توليد عوالم لانهائية.

فما معنى تعدد العوالم في كوسمولوجيا أنكسيمندر؟

٤ ـ ٢ نقد التأويل المكاني لنظرية تعدد العوالم وإثبات التأويل الزماني

نلحظ في مختلف المتون الدوكسوغرافية أن أنكسيمندر لا يتحدث عن عالم واحد، بل عن عوالم لانهائية. وهذا ما جعل التأويل الهيدغري يذهب بمعنى: «العوالم» إلى مدلول أنطولوجي

كلي، باعتبار أن لفظ الجمع المستعمل في الشذرة الأنكسيمندرية (كل العوالم All the Worlds) دال على الوجود لا الموجود. لكننا لن ننتهج التأويل الهيدغري، بل سنأخذ معنى العوالم بمدلوله المباشر، الذي يدل على التعدد في الموجود (عالم/عوالم). ولن تغرينا هنا جاذبية التأويل الأنطولوجي الهيدغري[1]؛ لأننا نراه تأويلاً لا يستنطق الشذرة الأنكسيمندرية، بقدر ما يُقَوِّلُها ما يريد هيدغر أن تقوله!

بيد أننا حتى إذا جاوزنا التأويل الأنطولوجي الهيدغري، وأخذنا مفهوم تعدد العوالم بمدلوله المباشر، فلا يعني: أننا تحررنا من مشكلة التأويل. بل إن فكرة تعددها على نحو لانهائي طرحت مشكلة عويصة على الحسم؛حيث اختلفت القراءات الفلسفية في تحديد المدلول بين القول بوجود عدد من العوالم في آن واحد، والقول بأن الموجود الفعلي هو عالم واحد يلحقه الفساد، فيفنى؛ ليتخلق من جديد عالم آخر، وهكذا دواليك.

فما هو الرأي الأرجح في تقديرنا:

هل نقول: بأن العوالم موجودة بالتتابع والتتالي الزمني؟ أم أنها موجودة بالتعين وجودا فعلياً؟

---

(١) نختلف مع هيدغر في تأويله للفظ الإغريقي «طابنطا» Τα Πάντα الوارد في شذرة أنكسيمندر، والذي يعني حرفياً «الكل» أو «كل الأشياء»، حيث يذهب هيدغر نحو تفسير اللفظ بأن أنكسيمندر يعبر به عن كلية الكينونة، ومن ثم فمعنى «طابنطا» أن كل الأشياء محتواة في الكينونة، والمقصود من «كل الأشياء» حسب هيدغر، ليست الموضوعات الطبيعية فقط، بل حتى الآلهة والأفكار والمعتقدات... أما سبب رفضنا لهذا التمديد الأنطولوجي للتأويل، هو أننا لا نجد في أي شذرة ما يفيد بأن أنكسيمندر قال: بأن الآلهة محتواة في الأبيرون، أو أنها جزء من مشمولات الـ«طابنطا». بل ما نجده هو أن الأبيرون مصدر الأشياء كلها عند أنكسيمندر، يتم تقديمه بمدلولات تفيد أنه هو الإلٰه في المنظور الأنكسيمندري.

أو بتعبير آخر هل ينبغي أن نقارب لانهائية العوالم مقاربة زمنية كصيرورة تحكمها جدلية الوجود والفناء؟ أم أننا سنقاربها مقاربة مكانية فنفهمها بوصفها تعبيراً عن وجود مكاني فعلي؟

هذا سؤال اختلفت في الجواب عنه القراءات الفلسفية لشذرة أنكسيمندر:

ـ فإدوارد زيلر مثلاً يذهب نحو القول بأن الوجود الفعلي هو لعالم واحد فقط، ثم يزول ويفنى، ليأتي بعده عالم آخر.

وهنا يمكن أن نزيد في توكيد هذه الأطروحة باستحضار سمبليقيوس الذي نراه في تقديمه للتعدد اللانهائي للعوالم على هامش شرحه لطبيعيات أرسطو، يجمع بين أنكسيمندر ولوسيب وديموقريط، مؤكداً أن وجود عوالم لا نهائية معناه: أنها توجد وتندثر على نحو لانهائي.

ـ لكن برنت ينافح عن رأي مخالف، وهو أن معنى تعدد العوالم عند أنكسيمندر دال على وجودها متعاصرة متجاورة لا متتالية!

ولجون برنت دليل يحسبه على قدر كبير من التماسك والوضوح، وهو عبارة شذرية من ثيوفراسطوس يقول فيها: إن الأبيرون «صدر عنه جميع السماوات والعوالم التي يحيط بها»، حيث يرى أن هذه العبارة ليس لها معنى إلا إذا قلنا: بأن العوالم موجودة فعلياً، وإلا لما أحاط بها الأبيرون جميعها[١].

---

(١) J. Burnet: "I have assumed that the word:

ἄπειρον means spatially infinite (though not in any precise mathematical sense), not qualitatively indeterminate, as maintained by Teichmüller and Tannery. The decisive reasons for holding that the sense of the word is "boundless in extent" are as follows".

John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London, 1908. pp60-61.

لكن ثمة مشكلة لا يعالجها برنت، وهي أن الدوكسوغرافيا لا تقول بما سبق فقط، بل تقول أيضاً: بأن العوالم لانهائية. ومن ثم فالقول بوجودها فعلياً، معناه أن ثمة لانهائيين؛ أي: الأبيرون، غير المتعين بنمط التعين الأسطقسي، والعوالم المتجسدة والمتعينة بالتعين الأسطقسي.

وهذا ما يضرب في الصميم تماسك مفهوم اللانهائي نفسه.

أما عبارة ثيوفراسطوس، فحتى لو أخذنا بها فلا نرى فيها ما يناقض القول بتتابع العوالم، حيث يمكن تفسير الإحاطة بكونها إحاطة دائمة، بمعنى أن كل عالم يخرج إلى الوجود يكون محاطاً بالأبيرون؛ فهذا الفهم ممكن من ذات العبارة التي يراها برنت لا تحتمل من معنى سوى الوجود الفعلي الآني للعوالم؛ وكأنه نسي التوصيف الذي وصف به ثيوفراسطوس ذاته طريقة التعبير الأنكسيمندري، عندما قال بأنها طريقة أشبه باللغة الشعرية. ومن ثم فلا لازم لتفسير الإحاطة في العبارة تفسيراً حرفياً، على النحو الذي فعل برنت.

ولذا فالتأويل الأصوب في تقديرنا هو القول بالتتابع لا بالتجاور، على نحو ما قال به إدوارد زيلر؛ **أي: أننا نفسر وجود التعدد من مدخل زماني لا من منظور مكاني.** وهذا ما يحفظ دلالة لانهائية الأبيرون وعدم محدوديته، حيث يصعب تبرير الوجود الفعلي لعوالم لانهائية مع وجود لانهائية الأبيرون.

لكن هذا المعنى الذي نرجحه هنا مرفوض من قبل كونش في كتابه، الذي سبق أن وصفناه، بأنه أفضل دراسة جامعة للشذرات والتأويلات التي تناولت فلسفة أنكسيمندر، ودعوى الرفض عند كونش هو أنه: «من التضاد مع طبيعة الأبيرون أن تتوقف فاعليته

اللانهائية عند كل لحظة يولد فيها عالم ما»[1]. حيث يفهم كونش أن القدرة اللانهائية على الفعل التي يتميز بها الأبيرون تخالف توقفه عن الإيلاد إلى حين فناء العالم الفعلي!

بيد أننا لا نرى اعتراض كونش كافياً لنفي أطروحة التتابع. بل يمكن أن نذهب بعيداً فنقول: إن كونش يفكر بالأبيرون أبعد مما فكر به أنكسيمندر ذاته، حيث نراه يتوسع في البحث عن مقتضياته، بينما الأصل هو أن يحد انطلاق فهمه بالكيفية التي فكر بها أنكسيمندر في اللامتناهي، وفق ما تمنحه لنا الشذرات من معطيات. وأن يحترس من أن يضيف إليه من مخيلته أو استنتاجه العقلي من اللوازم التي لا تكشف الشذرات عن أن فيلسوف ملطية الثاني فكر فيها.

وهذا ما نجدد الاحتراس منه على نحو ما قلناه من قبل، من وجوب التفكير بالماقبل لا بالمابعد، حيث يبدو لنا كونش هنا قد فكر في دلالة أبيرون أنكسيمندر بالاستمداد من التراث الفلسفي اللاحق الذي توسع فيه مبحث اللانهائي على نحو كشف عن إشكالات يُحتمل جداً أنها لم تكن مفكراً فيها لحظة أنكسيمندر.

ومن ثم نعود للتوكيد على أن الأطروحة التي نأخذ بها هي أن الوجود التعددي اللانهائي للعوالم معناه تتابع الوجود وتتاليه لا تجاوره وتجسده فعلياً.

إن تتابع العوالم في الوجود، معناه أنها تكون وتفسد، وكونُها صدورٌ، وفسادها عودٌ.؛ أي: أن وجودها يكون صدوراً من الأبيرون الذي تصطرع فيه الأضداد. وفسادها آت من أنها غير خالدة (ليست كالأبيرون)، ثم إنها غير عادلة، ومن ثم فعودتها إلى الأبيرون هي

---

(١) Marcel Conche, Anaximandre, Fragments et Témoignages. Texte grec, traduction, introduction et commentaire.. Coll "Ïpiméthée" Paris, PUF, 1991, p108.

عودة إلى الحساب الذي يعبر عنه أنكسيمندر بتعبير يقترب كثيراً من مفهوم الحساب الأخروي في الأديان، ذلك لأن الخروج من الأبيرون إلى التعين الأسطقسي ليس كمالاً بل نقصاً؛ حيث أن الوجود يأتي مختلاً في النسب الطبيعية، مما يجعل العناصر تعدو على بعضها البعض، ومن ثم ففساد العالم وفناؤه يقتضي عودته إلى الأبيرون للحساب، وتحقيق العدل.

وبما أن اللانهائي خالد وأزلي فإن عدد العوالم لا يحصى، إذ هي دائمة الصدور ودائمة العود؛ أي: محكومة بجدلية الكون والفساد؛ ولذا تتتالى عالماً بعد آخر. ومن ثم **ينبغي أن نفهم لانهائية العوالم بلا نهائية القدرة على الخلق عند الأبيرون؛ أي: ديمومة فاعليته في الخلق.**

هذه هي إذاً نظرية تعدد العوالم، فلنركز الآن النظر في العالم، كيف تصوره أنكسيمندر، وكيف تمثل الوجود الأرضي وبم اختلف عن أستاذه طاليس؟

٤ ـ ٣ تفسير العالم

قلنا في وصف اللحظة الأولى من عملية التكوين عند أنكسيمندر: إن أول ما يصدر عن الأبيرون خاصيتان متضادتان. وهذا التضاد محل صراع، ومنتهاه هو تكون العالم، الذي ستكون خاتمته هو الفناء والعود إلى الأبيرون من جديد.

فما ماهية تلك الأضداد؟

ما يبدو من شذرة أنكسيمندر ومن التأويلات الواردة في المتن الدوكسوغرافي أن **الزوج الضدي الأصلي هو الحار/ البارد.** وباصطراع هذا الزوج يتشكل الكون/ العالم. إذ نتجت عن عملية

الصدور الأولى عن الأبيرون ظهور كرة من نار التقت بالهواء الذي يحيط بالأرض، كما يحيط غشاء القشرة بالشجرة. وعندما تمزقت كرة النار هذه ظهرت إلى الوجود الشمس والقمر والنجوم[١].

ويبدو أن أنكسيمندر - إذا أخذنا بالشذرات، وخاصة تلك الشذرة التأويلية المنحولة إلى بلوتارك - كان يتصور الأرض أقدم من الشمس والقمر وغيرهما من الأجسام السماوية، حيث أن ظهور هذه الأجسام حدث لاحق لظهور الأرض.

أما عن المقارنة بين حجم الأرض وغيرها من الأجسام السماوية، فإنه إذا ارتكزنا على أيتيوس[٢] سنقول: بأن أنكسيمندر اعتقد بأن الشمس أكبر من الأرض ثمانية وعشرين مرة. وأن القمر أكبر من الأرض ثمانية عشر مرة[٣].

ويكمل لنا أيتيوس[٤] صورة السماء عند أنكسيمندر فيقول بأن الشمس هي أعلى من الجميع، وبعدها يأتي القمر، وتحته تأتي النجوم الثابتة والكواكب.

وبناء على عدد من الشذرات (وأقصد بالتخصيص شذرات ديوجين، وبلوتارك، وهيبوليت) يبدو أن أنكسيمندر تصور الأرض بصورة مختلفة عن أستاذه طاليس، فهي ذات شكل أسطواني أشبه بطبل. وطولها يساوي ثلث عرضها. وهي لا تطفو فوق الماء كما اعتقد طاليس، ولا هي محمولة بفضل العملاق أطلس كما تقول الميثولوجيا، بل هي - حسب شذرة هيبوليت - معلقة في الفراغ. أما

---

(١) Pseudo. Plutarque, Stromates, fr. 2.

(٢) Aétius, Opinion. II, 20, 1.

(٣) Aétius, Opinion. II, 25, 1.

(٤) Aétius, Opinions, II, 13, 7, 15, 6.

عن علة ثباتها في الفراغ فراجع إلى تموضعها بدقة على مسافة متساوية مع الكل!

ويصح القول هنا بأن أنكسيمندر كان أول من قدم من الناحية الفلسفية فكرة قيام الأرض بدون سند مادي. وإنه لأمر مدهش حقا أن يعبر عن هذا التصور قبل اكتشاف الجاذبية. **فالتعليل المنسوب له لسبب ثبات الأرض في الفراغ بفكرة تعادل المسافة مع الأجسام السماوية تعليل سابق لزمانه وهو إرهاص فريد بنظرية الجاذبية!** وفي بسطه لنمط كون الأرض، تضيف شذرة هيبوليت أن أنكسيمندر يقول: بأننا نعيش على أحد سطحي ذاك الطبل الأسطواني.

ولا يهمنا هنا تخطئة هذه التصورات بالقياس على المعطيات المعرفية للحظتنا العلمية، فهذا ليس بالمسلك المنهجي الصحيح في قراءة تاريخ الفكر، بل لا بد من تقدير الفكرة بالقياس إلى لحظتها التاريخية، ومستوى الأدوات المعرفية المتاحة، وموضعة الفكرة بالنظر إلى السقف الذي بلغته حركة تطور الفكر في زمنها.

لكن إذا كانت بعض تلك الفِكَرِ تبدو متخلفة بالقياس إلى معرفتنا اليوم، فثمة أيضا في تفكير أنكسيمندر ما يرهص برؤية مقاربة للتفكير العلمي ومرهصة بمآلاته في النظر. فبالإضافة إلى فكرة الجاذبية، التي أشرنا إليها قبل، نجد لديه تفسيراً طبيعياً لبعض ظواهر الوجود، رغم أنها كانت مثقلة في زمنه بالمدلولات الميثولوجية. ومثال ذلك، تفسيره لظاهرة الرعد والبرق بالريح، حيث قال ـ وسندنا هنا شذرة أيتيوس ـ: بأنه عندما يكون الريح مغلقاً عليه داخل سحاب مكثف، ثم ينفلت بقوة، فإن الانفصال من السحاب ينتج الصوت، وهذا الاقتطاع يحدث اللمعان في تباين مع ظلمة

السحاب[١]. بينما كان التفسير الميثولوجي يرجع الرعد إلى الإلٰه زوس عندما يضرب بصولجانه.

ويفسر ظاهرة الرياح بكونها تياراً من الهواء (أي: من البخار) يتصاعد عندما تكون عناصره الأقل كثافة والأكثر رطوبة تتحرك أو تتحلل بالشمس[٢]. ويفسر تكوين البحر بكونه ما تبقى من الرطوبة الرئيسية بعد جفافها بحرارة النار[٣].

وهكذا نلاحظ أن رؤية أنكسيمندر للعالم محايثة بحرص على تفسير الوجود بالوجود ما أمكنه ذلك. فلا تتم الإحالة إلى ما وراء الظاهرة الفيزيقية إلا اضطراراً، كما هو حال تفسير لحظة البدء. بينما عند تفسيره لظواهر الوجود كالرعد والبرق والمطر، والبحار... نجده يحرص على إيجاد تفسير طبيعي. وهو تغيير جوهري في موضعة الألوهية، حيث كان التصور الميثولوجي يجعل الإلٰه نتاجاً لاحقاً للمادة، ومحايثاً للعالم. بينما قام أنكسيمندر بتجريد القوى الطبيعية من مدلولها الميثولوجي الإلٰهي، وجعل الألوهية ومواصفاتها من اختصاص الأبيرون وحده، فتبقى له العالم كله كعالم يكون ويفسد، ومن ثم ينبغي تفسير حراكه وظواهره تفسيراً طبيعياً.

---

(١) Aétius, Op., III, 3, 1.

(٢) Aétius, Op, III, 6, 1.

(٣) Aétius, Op, III,16, 1.

ـ ٥ ـ
الحياة من منظور أنكسيمندر

لا شك أن تفسير أنكسيمندر لظاهرة الحياة تفسير بالغ الفرادة والطرافة في آن. وبمجرد قراءته لا بد أن تخطر للذهن بعض ملامح نظرية التطور البيولوجي لما بين هذه النظرية والتفسير الأنكسيمندري من شبهة التقارب، تلزم هذا الاستحضار وتستدعيه.

لكننا نقول بوجوب استحضارهما معاً في سياق البحث المقارن، ولا ينبغي أن نستبق بالحكم على أن التصور الأنكسيمندري إرهاص مسبق بنظرية التطور البيولوجي، كما تبلورت في أعمال لامارك وداروين وما بعدهما. هذا على الرغم من أن المتداول، في أغلب الكتابات سواء في حقل الفلسفة أو تاريخ البيولوجيا، يذهب إلى تكرار القول: بأن رؤية أنكسيمندر لنشأة الحياة أول إرهاص بنظرية التطور، وذلك قبل أمبادوقليس.

فهل لهذا القول الشائع مستند شذري يسوغه حقاً؟

وهل في الـ«رؤية إلى الوجود» التي تبدو في الشذرات الأنكسيمندرية ما يفيد الاعتقاد بنظرة تطورية إلى نشأة الحياة، وتغاير أشكال الكائنات الحية بتغاير البيئة وصيرورة الزمن؟

٥ ـ ١ تأويل الأطروحة التطورية لأنكسيمندر

بينما يذهب جمع من الباحثين وكبار المؤرخين[١] إلى وجود تقارب وتشابه كبيرين بين نظرية التطور البيولوجي والتصور الأنكسيمندري، مثل هيرمان ديلز، وبرنت، وجومبرز Gomperz... فإن ثمة من يرفض هذا التقريب مثل زيلر، ورودمير Rodemer. لكن في سياق المقارنة الكمية بين هذين التوجهين يقول ج. هـ. لوينن: لا زالت أكثرية الباحثين مع التأويل القائل بوجود نظرية «التطور البيولوجي عند أنكسيمندر»[٢].

أجل كثيرون هم الذين يذهبون هذا المذهب، لكن للاختصار

---

(١) في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة نجد أيضاً استحضاراً لهذا التقريب بين نظرية التطور والتصور الأنكسيمندري لبدء الحياة، فالمؤرخ القدير يوسف كرم يقول في كتابه: «تاريخ الفلسفة اليونانية»:

«أما الأحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر؛ أي: في طين البحر، وهو مزاج من التراب والماء والهواء، فكانت في الأصل سمكاً مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر. والإنسان لم يوجد أول ما وجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان انقرض، ولكنه منحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه».

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م م، ص١٦.

يمكن أن نلحظ في هذه الفقرة كيف مزج الاستاذ يوسف كرم، بين ثلاث شذرات ـ دون تسمية إحالاتها المرجعية ـ وهي الشذرة المنحولة إلى بلوتارك (الإنسان ينحدر من حيوان مائي)، وشذرة هيبوليت (كان الإنسان في البداية أشبه بالسمك)، وشذرة أيتيوس (كانت الكائنات الحية مغلفة بقشرة شائكة)، ولعله لم يقم هو نفسه بأخذ الشذرات الثلاث ومزجها، بل ربما استحضر الفكرة من كتب تاريخ الفلسفة، حيث أن كثيراً من المؤرخين صاغوا هذا الموقف بمزج تلك الشذرات الثلاث، بل إن بعضهم أدخل ضمن ذلك المزيج شذرة بلوتارك أيضاً دون الوعي باختلافها مع الشذرات الثلاث المذكورة.

(٢) J. H. Loenen, Was Anaximander an Evolutionist? Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 7, Fasc. 3 (1954), p215.

ولأهمية اسم مارسيل كونش في البحث الفلسفي المتخصص في فكر أنكسيمندر، أخص أطروحته بالذكر والتحليل.

يشير كونش إلى أن المصادر الدوكسوغرافية القديمة تقول: بأن أنكسيمندر كان يعتقد بأن الكائنات الحية كانت في البداية بحرية، وبعد تيبس مساحة من الأرض، خرجت إليها فصارت حيوانات برية. ثم يستحضر كونش الشذرة المنحولة إلى بلوتارك، وشذرة هيبوليت؛ كبيان عن الموقف التطوري لأنكسيمندر؛ لينتقل إلى تكرار استنتاج جون برنت بأن أنكسيمندر كان يقول بالتكيف البيئي وما ينتج عنه من تغير في بنية الكائن الحي. ليخلص إلى حكم صريح جازم:

من الواضح أن أنكسيمندر كان يقول بمذهب تغير الأنواع، ومن ثم فهو فيلسوف تطوري؛ حيث أن التغير التدريجي بسبب التأقلم البيئي سينتهي إلى «أن نوعا حيوانيا يمكن أن يتحول إلى نوع آخر»[1].

٥ ـ ٢ نقد الأطروحة التطورية

رغم قيمة كتاب كونش وشموله وتوسعه في قراءة أدق تفاصيل المتن الدوكسوغرافي؛ فإننا نعتقد أن ثمة عجلة في هذا الإدراج الجاهز لأنكسيمندر ضمن القائلين بنظرية التطور، والمرهصين بها. لأنه إذا تأملنا جيداً منطوق الشذرات سنلاحظ أنها غير متفقة في شأن قول أنكسيمندر بفكرة تطور النوع الإنساني عن نوع حيواني آخر.

ومن ثم فالعمل الذي ينبغي إجراؤه ابتداءً، هو إعادة قراءة الاختلاف التصوري المحايث لتلك الشذرات والمقارنة بينها، قصد

(١) Marcel Conche, Anaximandre, Fragments et Témoignages. Texte grec, traduction, introduction et "commentaire.. CollÎpiméthé" eParis, PUF, 1991, p231.

معرفة من منها أكثر أصالة في التعبير عن فكر أنكسيمندر ورؤيته إلى نمط وجود الكائن الحي.

فما هي تلك الشذرات؟

وما هو التناقض أو، لنقل بلغة أرق، ما هو الاختلاف الذي تستبطنه، حتى وضعه تحت مجهر التدقيق والبحث؟

من بين الدراسات المهمة التي تناولت شذرات التصور الأنكسيمندري لنشأة الأحياء دراسة ج. هـ. لوينن المعنونة بـ«هل كان أنكسيمندر تطوريا؟». وقد قام بالموازنة بين تلك الشذرات ليخلص إلى جواب النفي عن السؤال الذي عنون به بحثه.

فكيف خلص إلى هذه النتيجة؟

إحصائياً يمكن القول بأن الشذرات التي تتحدث عن نشأة الحياة حسب أنكسيمندر خمسة يرتبها ج. هـ. لوينن على هذا النحو: شذرة من هيبوليت، وشذرة منحولة إلى بلوتارك، وشذرة سونسورينوس، وشذرة بلوتارك، وشذرة أيتيوس. وقد قدمنا هذه الشذرات كاملة في الفقرة المخصصة لها بغير هذا الترتيب. حيث رتبناها وفق زمن قدامتها.

فلنستعد منها ما يهم موضوعنا قصد تحليل اختلافها للخلوص إلى الترجيح:

من الملحوظ في شذرة هيبوليت، توكيد واضح على وجود نظرة تطورية عند أنكسيمندر حيث ينسب له هيبوليت الاعتقاد بأن:

ـ الإنسان كان في البداية مشابها لكائن حي آخر، شبيه بالسمكة[1]..

---

(1) Hippolyte, Hippolyte, Réfutation, I, 6.

بينما تقدم شذرة أيتيوس توصيفاً شكلياً طريفاً، حيث تنسب إلى أنكسيمندر الاعتقاد بأن الكائنات الحية الأولى تولدت داخل الرطوبة، وقد كان كل واحد منها مغلفاً بقشرة شوكية. ومع الزمن أخذت تلك الكائنات تظهر على الجزء الأكثر جفافاً من الأرض. وبتغير موضع وجودها من البحر إلى اليابسة، أزالت تلك الكائنات القشرة التي كانت تحيط بها، وغيرت طريقة عيشها[1].

ومن الملحوظ هنا أن أيتيوس لا يفصح عن رؤية تطورية. وقريب منه ما أورده بلوتارك، عندما قال بأن أنكسيمندر ـ كان يزعم أن الكائنات الإنسانية ولدت في بطن الحوت، «وبعدما... صارت قادرة على أن تدافع عن ذواتها، فإنه تم الإلقاء بها على الشاطئ، فاستوطنت الأرض»[2].

بيد أن هذا يخالف شذرة أخرى منحولة إلى بلوتارك، تنسب إلى أنكسيمندر الاعتقاد بأن:

ـ الإنسان في أصله ولد من أنواع حية أخرى؛ لأنه وحده دون غيره من الكائنات يحتاج إلى رعاية طويلة في طفولته؛ وإلا لم يكن بمقدوره أن يستمر في الحياة إذا كان على ما هو عليه الآن.

ويمكن دعم شذرة بلوتارك بشذرة سونسورينوس Censorinus التي نقرأ فيها عملية تخلق الكائن الحي حسب تصور أنكسيمندر، حيث يقول: «من الماء والأرض ظهرت تحت تأثير حرارة الشمس أسماك، أو نوع كالسمك، ولد بداخله الإنسان وبقي فيه حتى كبر، ثم خرج منه؛ وهكذا ظهر الرجل والمرأة»[3].

---

(١) Aétius, Op., V, 19, 1.

(٢) Plutarque, Propos de table, VIII, 8, 4,730f

(٣) Censorinus.DN.4.7.1-5.

فما الذي تفصح عنه هذه الشذرات الخمس المتباينة؟

يتبين أن أصرح تعبير عن وجود فكرة تطور النوع الإنساني عن أصل مغاير يوجد في شذرة هيبوليت، الذي ينسب إلى أنكسيمندر الاعتقاد بأن الإنسان كان في البداية أشبه بسمكة ثم تطور لاحقاً إلى شكله المعروف.

أما في الشذرة المنحولة إلى بلوتارك فترد فكرة ميلاد الإنسان من أنواع أخرى. ثم تنتقل الشذرة إلى تعليل سبب ذلك بالقول بأنه، من دون غيره من الكائنات، أكثر حاجة إلى الرعاية في طفولته. ومن ثم لو كان في بداية وجوده على حالته التي هو عليها الآن لما بقي على قيد الحياة.

فلنتوقف هنا لنتساءل:

هل في هذه الشذرة المنحولة إلى بلوتارك تصور جازم بوجود أصل للكائن الإنساني مغاير لهيئته أو نوعه الحالي؟

لو اقتصرنا على العبارة الأولى من تلك الشذرة، فإننا لن نجد فيها ما يقطع بكون الإنسان كان نوعاً مغايراً لهيئته الآن. إذ يمكن أن نقول مع لوينن إن القول: «إن الإنسان في أصله ولد من أنواع حية أخرى،»، يمكن فهمه بأن الإنسان ولد من أنواع حيوانية أخرى؛ كإنسان مكتمل في هيئته ثم نما، ولم يولد كنوع آخر ثم تطور عنه إلى أن صار إنساناً.

لكن آخر الشذرة؛ أي: قوله: «وإلا لم يكن بمقدوره أن يستمر في الحياة إذا كان على الحالة التي عليها الآن». ستضطر لوينن إلى أن ينظر إليها بوصفها تصريحاً واضحاً بأن الإنسان لم يكن في وجوده الأول كائناً مشابهاً لوضعه الحالي، بل حصل تطور نوعي.

وهكذا يجمع لوينن الشذرة المنحولة إلى بلوتارك بشذرة

هيبوليت كموقف واحد يقول عن أصل الإنسان الأول: إنه كان مغايراً لهيئته اليوم؛ مما يفيد وجود فكرة التطور البيولوجي.

لكننا لا نرى في هذه العبارة الثانية تصريحاً واضحاً على نحو ما يراه لوينن؛ إذ يمكن كذلك فهمها بغير المنظور التطوري. فقوله: «وإلا لم يكن بمقدوره أن يستمر في الحياة إذا كان على الحالة التي عليها الآن». ينبغي ربطه بما سبق وهي قوله: بأن الإنسان في حالته الطفولية يحتاج إلى الرعاية، ومن ثم فليس ثمة مانع حاسم للقول بأن الإنسان ولد إنساناً من كائنات حية أخرى، قامت برعايته حتى اشتد عوده وخرج من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الاقتدار على الاستقلال بذاته.

ومقصود هذا أن الشذرة الصريحة في توكيد تطور الإنسان نوعياً هي شذرة هيبوليت، وليست الشذرة المنحولة إلى بلوتارك. لكن حتى إذا جاز فهمها فهماً تطورياً فالمجموع إذاً شذرتان في مقابل شذرتي بلوتارك وسونسورينوس اللتين تعبران عن موقف مخالف تماماً للموقف السابق تقريره؛ حيث:

ـ لا تتحدث **شذرة سونسورينوس** عن كون الإنسان كان في البداية سمكة، بل ولد داخل بطن السمك، وبقي بداخلها حتى كبر، ثم خرج إلى اليابسة.

وهكذا نجد أن تعليل سبب استمرار الإنسان في الحياة ليس بكونه كان في البداية نوعاً غير نوعه الحالي، بل السبب هو أنه كان محفوظاً داخل بطن السمك، ولم يخرج إلى اليابسة إلا بعد أن اشتد عوده.

وهذه الفكرة المحايثة لشذرة سونسورينوس تعززها **شذرة بلوتارك**، القائلة بأن أنكسيمندر، كان يعتقد بأن الناس في البداية

ولدوا في بطن الحيتان، وبعدما تم تغذيتهم كسمك القرش، وصار بمكنتهم أن يدافعوا عن أنفسهم (شرط البقاء) نزل الجنس الإنساني من البحر إلى اليابسة فاستوطن الأرض.

وبهذا نلحظ أن ثمة اختلافاً واضحاً بين **شذرة هيبوليت، وشذرتي سونسورينوس وبلوتارك**.

ثم تقف **الشذرة الخامسة؛ أي: شذرة أيتيوس**، منفردة بوصفها الشكلي الطريف، حيث تتحدث عن أن الكائنات الحية كانت في البداية مغلفة بقشرة شوكية. وهي بذلك لا تقرر تطوراً نوعياً، بل إن الكائن الإنساني كان بداخلها على هيئته، ولم ينزع عنه سوى القشرة، بعدما اقتدر على العيش خارجها.

وبعد بيان هذا الاختلاف، يمكن القول أيضاً أن بين هذه الشذرات الخمس فكرة مشتركة، تتمثل في أن أنكسيمندر كان يعتقد أن الكائنات الحية ولدت داخل البحر، قبل أن ينتقل بعضها إلى اليابسة.

فلماذا قال أنكسيمندر بأن الحياة بدأت في البحر؟

لا ينبغي أن ننسى أن أنكسيمندر تتلمذ على طاليس وتشرب عنه فكرة «الماء أصل الأشياء جميعها». لكن حتى لو استبعدنا التأثير الطاليسي ـ وليس ثمة ما يسوغ استبعاده ـ فإن التصور الكوسمولوجي لأنكسيمندر هو نفسه يكشف عن سبب هذا الخيار.

حيث كان يعتقد أن الأرض كانت في البداية مغمورة بالمياه وأنه بفعل حرارة الشمس تبخرت وجفت مساحة اليابسة لاحقاً. ومن ثم يجوز القول بأنه كان يعتقد بأن الحياة كلها نشأت من البحر لاعتقاده بأن الأرض كانت كلها مملوءة بالماء[1]. ثم لما ظهرت

(1) J. H. Loenen, Was Anaximander an Evolutionist?, ibid, pp225.

اليابسة نزلت أنواع من الكائنات الحية إليها، وبقيت أنواع أخرى هي الأحياء البحرية.

وهنا نلحظ أن ثمة تمييزاً بين نوعين من الكائنات الحية هما الكائن الحي البري والكائن الحي البحري. وعند هذا التمييز يتوقف لوينن، حيث يعتقد أن الحيوانات البحرية لا تطرح أي مشكلة تستدعي التعليل والتفسير؛ لأن أصلها ماء ولا تزال فيه؛ لذا يعتقد لوينن أن أنكسيمندر لم يول هذا النوع من الكائنات أي اهتمام أو تعليل لنشأتها وبقائها؛ «لأنه ربما استشعر أن المشكلة التي تحتاج إلى تفسير هي حيوانات اليابسة»[1]، فأدرك وجوب الجواب عن السؤال:

كيف عاشت في البحر من قبل؟

يرى لوينن أن ثمة احتمالين اثنين:

- إما أن هذه الحيوانات الأرضية كانت في البداية حيوانات بحرية؛ أي: أنها كانت من الناحية البيولوجية مختلفة عن شكلها الحالي. بمعنى: أن التصور الأنكسيمندري يقول بحصول تطور نوعي بيولوجي.
- وإما أنها كانت منذ البداية محفوظة من الماء، على نحو مكنها من أن تعيش داخل البحر، ومن ثم ننفي وجود فكرة تطور الأنواع عند أنكسيمندر.

فما هو الاحتمال الأكثر ترجيحاً؟

إزاء هذا الإشكال يستحضر لوينن شذرة أيتيوس، فيلاحظ أنها تقدم فكرة غريبة إلى حد ما؛ وهي أن الحيوانات كانت في البداية

(١) J. H. Loenen, ibid, p225.

مغلفة بقشرة شوكية عندما كانت في الماء وقبل نزولها إلى اليابسة.

فلماذا حرص أنكسيمندر على هذا الوصف (القشرة الشوكية)، وما فائدته بالنسبة لموضوع بحثنا هنا؟

يرى لوينن في هذا الوصف مفتاح حل اللغز، وهو أن أنكسيمندر لم يكن يعتقد بتطور الأنواع. وإلا لما قال بوجود كائنات مغلفة بقشرة شوكية نزعتها عنها عند نزولها إلى اليابسة. إذ لو كان يعتقد بتطور الأنواع لاكتفى بالقول بأن الكائن البشري كان كائناً بحرياً شبيها بالسمك، ثم لما يبست مساحة من الأرض نزل إليها وتطور نوعياً إلى هيئته الحالية.

تلك هي بإيجاز الخلاصة التي ينتهي إليها لوينن. لكن لا يعني: أن أمر تقريرها هو بهذه السهولة؛ بل ثمة ملامح ضعف نلحظها في أطروحته، ولذا ينبغي التدقيق فيها قليلاً:

يتبين لنا أن لوينن يعتقد أن معطيات سونسورينوس وبلوتارك هي الأصح والأدق في استحضار موقف أنكسيمندر. بينما القول المنحول إلى بلوتارك، وهيبوليت هو نتاج خطأ تسرب إليهما من التقليد الدوكسوغرافي. بل يذهب لوينن في التقدير والظن إلى أنه بالإمكان فهم حتى كيفية تكون هذا التصور الخاطئ وتسربه إلى الدوكسوغرافيين، وذلك بالقول بأنه نتاج فهم غير دقيق للشذرات الحقيقية، حيث أنها عندما استحضرت فكرة أن الإنسان ولد داخل بطن الحوت، تسرعت في الفهم فظنت أن أنكسيمندر يعتقد بأن شكل الإنسان في البداية كان سمكة أو نوعاً كالسمك. ومن ثم فشذرة هيبوليت وكذا الشذرة المنحولة إلى بلوتارك لا تستحضر التصور الأنكسيمندري، بل هي تأويل أو فهم متسرع أخطأ المعنى الصحيح.

لكننا، وإن كنا نميل إلى أطروحة لوينن؛ أي: نعتقد بأن

أنكسيمندر لم يكن تطورياً في تصوره لنشأة الحياة وصيرورتها، فإننا لا نرتاح إلى طريقة مقاربته للإشكالات التي تحوط بهذه الأطروحة ذاتها، **ففي سياق مدافعته عن موثوقية شذرة أبتيوس لم يقل لوينن شيئاً سوى أن مجرد الحديث عن القشرة الشوكية فكرة غريبة وعجيبة، ومن ثم لم تكن لتخطر على بال أحد حتى يُقَوِّلَهَا لأنكسيمندر!** بل يذهب إلى حد الزعم بأن: «لا أحد من القدماء كان بإمكانه أن يخترع من ذاته هذا التصور الغريب العجيب»[1]!.

هذا منتهى استدلاله، ولذا نراه أسلوباً حجاجياً غير مكين؛ إذ ليس من المستبعد أن يختلق القدماء من الأعاجيب ويضيفوها إلى الفلاسفة، بل إن تاريخ النصوص والمقولات المنحولة والمستدخلة في تصورات المفكرين شاهد يؤكد ذلك، ومن ثم فالأعجوبة الوحيدة التي نراها هنا هي في عقل لوينن ذاته، عندما يذهب به الظن إلى الاعتقاد بأن الأعاجيب من اختراع الفلاسفة وحدهم!

ولا يكفي لتوكيد موقفه، القول بأن هذه القشرة الشوكية ذاتها توكيد على نفي التطور؛ لأنها تميز بين الحيوانات البحرية والبرية، ومن ثم من المستبعد أن تخطر في ذهن القدماء، فينسبونها إلى أنكسيمندر، **قلت**: لا يكفي ذلك؛ لأنه حتى لو قبلنا هذا القول كاستدلال، فإنه من الناحية المنطقية لا يخلو من دور.

كما أننا لا نملك من النص الأنكسيمندري إلا سطوراً معدودات، **ومن ثم ليس هناك ما يسمح لـ«ج. هـ. لوينن» بأن يزعم أن أنكسيمندر لم يفكر في الحديث عن الحيوانات البحرية وتعليل نمط وجودها، فَخَصَّ الحيوانات البرية وحدها بالحديث، فألبسها**

---

(1) J. H. Loenen, Was Anaximander an Evolutionist? ibid, p225.

القشرة الشوكية لتعليل وجودها في الماء قبل ظهور اليابسة! إذ ما أدري لوينين بأن أنكسيمندر فَكَّرَ وتحدث عن الحيوانات البحرية أيضاً، ولكن ضاع الحديث بضياع مكتوبه؟

وينضاف إلى ما سبق أن ثمة مشكلة تحوط فكرة وجود الأحياء البرية، ومنها النوع الإنساني، داخل تلك القشرة الشوكية الطافية على وجه الماء انتظاراً لحصول التحول البيئي بظهور اليابسة. وهي المشكلة التي اعترف لوينن هو نفسه بأنها عويصة على الحل، فلم يجد من معالجة سوى إطلاق مخيلته لحلها؛ فبلور حلاً نراه يكشف عن وجود الإشكال أكثر من الكشف عن القدرة على معالجته؛ لنتأمل:

يقول لوينن: بأن ثمة غموضاً يطرح إشكالاً عصياً، وهو أن الشذرات لا تقدم لنا أي تفسير لكيفية قدرة هذه الكائنات الأرضية على العيش والتغذي وهي داخل هذه القشرة المغلقة.

ثم يكلف لوينين نفسه بمعالجة الإشكال؛ فيذهب في التخييل إلى حد القول بأن أنكسيمندر ربما قدم تلك القشرة بكونها غير مغلقة تماماً، بل كان فيها ثقب يسمح لتلك الكائنات البرية بالخروج لتصطاد غذاءها ثم تعود إليها، فضلاً عن أن هذا الثقب ـ حسب لوينن ـ كان ضرورياً لكي تتنفس منه تلك الكائنات!

نرى أن مثل هذا الإيغال في التخييل مردود بأيسر جهد أيضاً. إذ يكفي القول ـ رداً لفرضية وجود الثقب في القشرة الشوكية ـ:

إننا لا نجد في كل الشذرات أي إشارة ولا حتى تلميح إلى وجوده؛ لذا يجوز رفضه واستبعاده؛ لأن الذي ثقبه هو لوينن، وليس أنكسيمندر! وكان أحوط لهذا الباحث أن يحد تفكيره بحدود ما تسمح به المعطيات الشذرية. أما عن ثقبه للقشرة لكي تتنفس

الكائنات فهو افتعال لا يستدعيه من الشذرات أي داع. وإلا لجاز لنا أن نتخيل في المقابل نقيضه فنقول:

ما بالك أن أنكسيمندر جعل تلك القشرة مغلقة تماماً وجعل الكائنات الحية بداخلها قابلة لكي تنمو تماماً كما تنمو صنوف من الكائنات الحية داخل البيضة المغلقة؟!

بل نزعم أن تخيلنا هذا له ما يسنده من المتن الفلسفي القديم، حيث نجد في كتاب «تاريخ الحيوان» لأرسطو إشارة يمكن من خلالها دعم الظن بأن القدماء كان لهم اعتقاد بفكرة تخلق الإنسان الأول داخل بيضة، ثم لما اكتمل نموه خرج من قشرتها إلى الأرض؟!

وخلاصة القول، يصح أن نكرر هنا ما عبناه على كثير من التأويلات الشائعة عن الفلسفة ما قبل السقراطية، وهو أنها قراءات بعدية، تُقَوِّلُهَا من الفِكَرِ ما لم يكن أفقها الزمني والثقافي مستبطنا إياه.

ومن ثم فإننا إذ نرفض التأويل الشائع المتسرع بأن أنكسيمندر كان يقول بنظرية تطور الأنواع، فإننا في المقابل نرفض أن ننساق مع نقيض هذه الأطروحة في مدى التخييل إلى الحد الذي لا يسمح به المتن الشذري نفسه، على نحو ما فعل ج. هـ. لوينن.

لكن لا ينبغي أن نقفل القول، في مسألة النشأة الإنسانية عند أنكسيمندر، دون الإشارة إلى أمر مهم، وهو غياب النظرية الميثولوجية لنشأة الكائن الإنساني وبدء مأساته؛ أي: غياب فكرة إغضاب بروميثيوس لزوس، وخلق باندور.. وما تلا ذلك، على نحو ما سرده هزيود في «التيوغونيا» و«الأعمال والأيام». فهل يؤشر هذا الغياب على تجاوز فعلي للنظرية الميثولوجية لنشأة الإنسانية؟

مع غياب متن أنكسيمندر لا نستطيع تقديم جواب جازم، لكن بالنظر إلى هذه النتف القليلة من الشذرات، يمكن القول: إن الرؤية الميثولوجية لبدء النشأة الإنسانية لا تحضر في أي شذرة.

خاتمة الفصل الثاني

أشرنا، خلال هذا البحث، إلى أن أنكسيمندر ذو قيمة استثنائية، من حيثية كونه أول الفلاسفة الذين أظهروا مهارة في البناء المفاهيمي، بما يسلتزمه من اقتدار على التكثيف الدلالي والتجريد. وهذه القيمة التي تبينت لنا خلال البحث، كانت مرتكز نقدنا لهامشية حضوره في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث أشرنا إلى أن هذا الفيلسوف لم يأخذ المكانة التي يستحقها إلا بدءاً من شلايمخار في القرن التاسع عشر. إذ كان من قبل قابعاً في الظل، فلم يحظ بالذكر بله التقريظ الذي هو به قمين.

ثم بدءا من شلايماخر أخذ إسم أنكسيمندر يندفع إلى السطح بقوة! لكن هذه الاندفاعة كانت مشوبة ـ كحال كل اندفاع ـ بكثير من التسرع في الاستنتاج والحكم:

وآية ذلك، **أن الفيزيائيين قرأوه بمنظارهم، إلى درجة أننا وجدنا هيزينبرغ يساوي مفهوم الأبيرون بمفهوم الطاقة كما تمثلنه الفيزياء المعاصرة! والباحثين في البيوولوجيا نظروا إلى أطروحته عن نشأة الحياة بأنها أطروحة تطورية قبل لامارك وداروين!**

بل حتى في سياق التأويل الفلسفي نلحظ هذه الاندفاعة المتسرعة تأخذ مداها بدون احتراس، وآية ذلك ما نجده عند هيدغر الذي سارع، في لحظة من لحظات تطوره الفكري، إلى تقديم قول أنكسيمندر كفلسفة وجود لا كفلسفة موجود. قبل أن يتراجع هو بنفسه عن هذا التأويل الأنطولوجي، ليبلور قراءة جديدة احترست من هذا الإيغال في استقطاب أنكسيمندر لمنظورها.

وقد أصابنا ما أصاب المؤرخين القارئين لفلسفة أنكسيمندر من إعجاب بها واندهاش من تميزها بالقياس إلى السقف المعرفي للحظتها التاريخية، وقد عبرنا عن هذا الاعجاب في التقديم، ولذا احتراساً من أن تصيبنا ما أصابت بعض هؤلاء من إندفاعة مندهشة، حرصنا على تحليل النسق التصوري لأنكسيمندر دون إسقاط. لنعيد بناء دلالته وفق ما تسمح به المعطيات الشذرية، ولحاظنا المنهجي القارئ للفلسفة ما قبل السقراطية بالمضاعفة الرياضية للماقبل.

وهكذا **أكدنا** ـ في تحليلنا لنظريته الكسوسولوجية ـ **اختلال التأويل المكاني لفكرته القائلة بتعدد العوالم، وأثبتنا صدقية التأويل الزماني. مؤكدين في المقابل بأنه يمكننا القول بأن أنكسيمندر كان يكفيه تمثل لانهائية «الكم»، وليس افتراض المكان اللانهائي الحامل للكم. وذلك لأن الدلالة الفيزيائية والفلسفية لمفهوم المكان لم يكن قد بدأ التفكير فيها وقتئذ، بحيث يسمح بأن يثمر هذا المدلول الذي يراد إستدخاله هنا، بل إن هذا الاستدخال هو محض اعتساف على لحظة فكرية لم تكن مهيأة بعد لاحتماله.**

أما في أطروحته عن نشأة الحياة وتطورها فلم نأخذ بما هو شائع في الكتابات الفلسفية القائلة بأن أنكسيمندر بلور تصوراً يرهص بنظرية التطور، كما ستتبلور في علم البيولوجيا مع داروين ولامارك.

ولـم يمنعنا من معاودة النظر النقدي في هذا التشبيه أن يكون المشبهة هم كبار مؤرخي الفكر، مثل هيرمان ديلز، وبرنت، وجومبرز... بل امتثالاً لمنهجنا المحترس من قراءة الفلسفات بما لحقها، فصلنا أطروحة أنكسيمندر عن هذا التأويل، وحاولنا مقاربتها بما يتناسب مع شروط لحظتها المعرفية، دون القفز إلى مشابهته بداروين.

أما في تحليلنا لمفهوم الأبيرون، فقد قمنا أولاً بما يقتضيه النظر إلى الأفكار الفلسفية، بوصفها موصولة بخيط ناظم يربط بينها؛ ليشكل كيانها النسقي، الأمر الذي يقضي بمشروطية فهم الفكرة باستحضار غيرها من الأفكار المرتبطة بها. وهكذا استندنا على علاقة ذلك المفهوم بالتصور الكوسمولوجي الذي بلوره أنكسيمندر؛ فاستثمرنا الترجمة العربية التي قام بها إسحاق بن حنين لوصف كيفية صدور الكون من الأبيرون؛ فلاحظنا انها تقول بالنفض لا الانفصال؛ **فانتقدنا من ثم، وسم تلك الآلية بما هو شائع؛ أي: وسمها بالانفصال، لما يفيده هذا الفعل من معاني الاقتطاع والانتقاص من الكينونة التي يَفْصِلُ منها.**

كما انتقدنا وسم الأبيرون بوصفه مزيجاً أو خليطاً. ونادينا بوجوب الاحتراس كثيراً في التعبير، فقلنا: بأنه كينونة مجردة لها نمط خاص في الوجود. وهذه الخصوصية في الوجود هي ما دفعتنا إلى ابتداع مصطلح جديد لتمييز تعين الأبيرون، فقلنا بوجوب استدخال مفهوم التعين اللاأسقطسي، لوصف أنطلوجيته المتمايزة عن أنطلوجية الأشياء المادية.

وفي سياق التحديد الدلالي لهذا المفهوم مايزنا بينه وبين مفهوم «الخاوس» في ميثولوجيا هزيود، وذلك بسبب أزليته، وهي الصفة التي لا يمتاز بها المبدأ الأول في «التيوغونيا».

كما مايزناه عن مبدأ «الهيولى» في فلسفة أرسطو؛ وذلك بسبب سلبية المبدأ الأرسطي وفاعلية المبدأ الأنكسيمندري. هذا فضلاً عن تمييزه عن مفهوم «اللانهائي»، كما سيبدو لاحقاً في الفلسفة الفيثاغورية؛ أي: عند فيلولاوس على وجه التحديد.

وكل هذه التمايزات، والاحتراس من المشابهات كان المهاد الذي ساعدنا على الانتقال إلى بلورة تأويل ديني لمفهوم المبدأ عند أنكسيمندر.

الفصل الثالث

أنكسيمنس

تقديم

جهر أنكسيمنس، فقال:

ليس «الماء» مبدأ الوجود..

ولا «الأبيرون» أيضاً..

بل الأصل الأول ومبدأ التكوين هو «الهواء»!

بهذه الوجازة يمكن أن نختزل موقفه النقدي تجاه سلفه، وفي هذا التمظهر الواضح للحس النقدي من التلميذ تجاه أستاذه، ينبغي أن نقرأ خاصية مهمة أخذت تتجذر وتثمر في سياق الفكر الفلسفي الإغريقي، أقصد بها خاصية النقد المبدع، بمدلوله كجرأة على المغايرة والاختلاف، حيث منذ البدء صارت الأنساق والرؤى الفلسفية تتتالى بمنطق الجدل والنفي، فأمسى أمام الوعي الفلسفي تعدد في الرؤى استوجب التفكير في الاستدلال لدعم رأي من تلك الآراء، أو ابتداع رأي جديد أكثر استدلالية من سالفيه.

وهذا ما ينبغي تقريظه في هذه الأطروحة الفلسفية، ولا يعنينا كونها خاطئة بمقياس النظر المعرفي اليوم. إنما يعنينا أنها تأصيل لصيرورة جدلية في سياق تطور الوعي الفلسفي الإغريقي منذ لحظة بدئه.

لكن، كما كان ماء طاليس، وأبيرون أنكسيمندر، محل اختلاف في التأويل، فإن «هواء» أنكسيمنس اختلفت الأهواء في فهمه؛ فكان هو أيضاً موطن اختلاف جذري في التأويل المعاصر.

إذ على الرغم من وضوح شذرة ثيوفراسطوس التي تصف بصريح اللفظ طبيعته بأنه «لانهائي» و«متعين»؛ بلغ الأمر ببعض مؤرخي الفكر الفلسفي المعاصر إلى قلب مدلول تلك الشذرة قلباً جذرياً، ومثال ذلك ما نقرأه عند المؤرخ الفرنسي بول طانيري Paul Tannery الذي يذهب إلى أن «هواء» أنكسيمنس محدود، ولامتعين[1].

فكيف نقرأ هذا التباين في الفهم، وبأي تفسير سنأخذ لتحديد طبيعة ذاك المبدأ، هل نأخذ بالتعين أم باللاتعين؟

وإذا أخذنا بصفة اللانهائية ونسبناها لمبدأ أنكسيمنس فهل نفسرها بمقتضاها الأنطولوجي كـ«لامحدودية»، أم أننا سنذهب مذهب طانيري فنقول: بأن «الهواء» محدود؟

أليس في هذه الأطروحة ما ينقضها من الداخل: حيث أنها تقول باللاتعين من جهة والمحدودية من جهة ثانية؟ أم بالإمكان الجمع بين الوسمين معاً دون مفارقة؟

ثم ما مدلول فاعلية مبدأ «الهواء»؟ وهل يمكن أن نقرأ في دلالة فاعليته معنى دينياً، فيكون روح الحياة وسرها، وليس مجرد هواء بمدلوله الفيزيائي الطبيعي؟

إن الغرض من هذا المدخل الاستفهامي توجيه البحث نحو معاودة النظر في شذرة ثيوفراسطوس لتأسيس الدلالة باستحضار

(١) Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, Felix Alcan, 1887, pp146-147.

غيرها من الشذرات، ووضعها في سياق الأبعاد الأخرى المحددة لرؤية أنكسيمنس إلى الوجود.

والفرضية التي ننطلق منها هو أن ثمة إمكانية لفهم مغاير لما يذهب إليه طانيري ومخالفوه على حد سواء، حيث من الممكن دراسة دلالة تعيين «الهواء» في علاقة مع المدلول الديني.

وسيكون سندنا في إعادة البناء الدلالي لذلك المفهوم، فضلاً عن شذرة ثيوفراسطوس، شذرتين اثنتين ـ واحدة لهيبوليت، تقول بلامرئية «الهواء»، وثانية لشيشرون تذهب نحو تفسير ثيولوجي لمدلوله، حيث نفترض إمكانية البناء عليهما معاً لبلورة تصور ديني لمبدأ أنكسيمنس. وهو التصور الذي يحقق القراءة التداولية التي ننافح عن قيمتها الإجرائية، في سياق ما سميناه بمنهج المضاعفة الرياضية للماقبل.

وهذا الافتراض يقتضي أن نعيد قراءة نظرية المبدأ عند أنكسيمنس في ضوء باقي مكونات معماره الفلسفي من جهة، وفي ضوء المنظور التداولي، باستحضار الإطار الثقافي الديني الذي نشأت فيه من ناحية ثانية.

وإذا انتقلنا من مفهوم المبدأ إلى مفهوم آلية التكوين الأنطولوجي، فإننا نشهد مع أنكسيمنس لحظة ابتداع آلية في تفسير صيرورة الوجود، ستكون ميزته في تاريخ الفكر، وذات شأن خاص في علم الطبيعة لاحقاً.

أجل نعتقد أن تميز أنكسيمنس يكمن في قدرته على الإيضاح النظري لكيفية صيرورة الأصل الواحد إلى المركب الفيزيائي.

وهنا جاز أن نقول: إذا كانت قيمة طاليس تبدت في إبداعه لأطروحة تجعل الوجود المتكثر والمختلف ذا أصل واحد؛ أي:

خاصية النظرة الكلية، التي كانت ذات الميزة التي حضرت عند أنكسيمندر أيضا، فإن الامتياز الذي اختص به أنكسيمنس هو قدرته على تفسير أشياء الوجود بآلية تكوين قادرة على ضبط الصيرورة ولحظات الانتقال ضبطاً تفصيلياً يفسر كيفية التركيب من الواحد؛ **أقصد تلك الآلية التي اصطلح عليها بتعبير «التكاثف والتخلخل»، الدالة في تقديرنا على الإرهاص الحقيقي بلحظة بدء التفكير العلمي في الطبيعية.**

فما مقصود أنكسيمنس بآلية التكاثف والتخلخل؟

وكيف طبقها على مبدئه الأول فاستوى له تفسير الوجود بكل مركباته الأرضية والسماوية؟

لمعالجة هذه التساؤلات سننتهج ذات المسار الذي انتهجناه في تقريب فلسفة سابقيه (طاليس، أنكسيمندر)، حيث سنبدأ بالهوامش، وننتقل منها إلى إيراد ما تبقى منه في المتنين الفلسفي والدوكسوغرافي؛ لنخلص بعد ذلك إلى بحث فلسفته بناء على المحصول الذي سيتخلص لنا من تلك الشذرات.

- ١ -
هوامش حول أنكسيمنس

كما اقتصدت الكتابة البيوغرافية (كتابة السيرة)، وكذا الدوكسوغرافية، في إيراد سيرة أنكسيمندر، اقتصدت أيضاً في شأن تلميذه أنكسيمنس؛ فلا نعرف عن حياته سوى ما أورده ثيوفراسطوس من كونه من ملطية، واسم أبيه أوريسترات **Eurystrate**!.

هذا كل ما لدينا عنه؛ وحتى إذا أضفنا إليه تينك الرسالتين اللتين أوردهما ديوجين اللايرسي زاعماً أن أنكسيمنس كتبهما إلى فيثاغور ـ وهما بالتأكيد رسالتان منحولتان ليست لهما أي قيمة تاريخية ـ فلن نجد فيهما من ملامح حياته سوى أنه كان لحظة كتابتهما قلقاً من ملك الميديين، ويتعلل عن التفلسف بكونه يرى أن مصيره بسبب الحرب، سيكون إما قتيلاً أو عبداً!

ورغم أننا نندهش من هذا الإقلال في إيراد السيرة ولا نرى له ما يسوغه، بالنظر إلى طبيعة الكتابة القديمة التي لم تكن قد قتلت المؤلف بعد[1]، فإننا في ذات الوقت كنا سنستحضر هذا الغياب

---

(١) نقصد بهذا، الاشارة إلى التحولات التي حصلت في فلسفات ما بعد الحداثة، =

بشيء من التقدير، لو تم في المقابل تعويضه بتوسع في إيراد الفكر، وكنا سنتأوله، في سياق الكتابة التَّأْرِيخِيَّةِ للفلسفة، بوصفه عنواناً على الاهتمام بسيرة الفكر لا بسيرة الشخص. لكن للأسف حتى في إيراد السيرة الفكرية نجد إقلالاً مخلاً؛ حيث لم يتبق لنا من أنكسيمنس سوى نتف قليلة من الآراء المبثوثة في النصوص الدوكسوغرافية، التي يصعب أن يستقيم لنا بها تصور واضح ومكتمل، عن تفاصيل الفكر الفلسفي الذي أبدعه ثالث الثلاثة المؤسسين لفجر الفكر الإغريقي.

هذا رغم أنه لم يكن ممن نقلوا فكرهم بالحوار الشفهي فقط، بل إنه ـ وفق رواية اللايرسي ـ حرص هو أيضاً ـ أي: كـ«أستاذه» أنكسيمندر ـ على تدوين فكره، حيث يُنسب له كتاب بذات العنوان الذي وُسِمَ به كتاب أستاذه، «بحث في الطبيعة» أو «عن الطبيعة» Peri Physeôs. وقد سلف أن قلنا بأن عناوين كتب فلاسفة ما قبل سقراط، من وضع لاحق، وليست من وضع مؤلفيها، حيث درجوا على عدم عنونة كتبهم؛ لذا تم تسميتها لاحقاً بحسب طبيعة موضوعها.

ومن خلال هذا العنوان نحدس أن الهاجس الموضوعي الذي شغل أنكسيمنس هو بلورة تفسير للوجود من حيث تحديد أصله وبيان عملية انبثاقه وصيرورته، على اعتبار أن لفظ الطبيعة (فيزيس) في اللسان اليوناني القديم لم يكن يعني الظاهرة الطبيعية فحسب، بل عملية النمو والصيرورة، ومن هنا أولوية البحث عن الـ«أرخي» لتفسير كيف صار المبدأ الأول فَتَكَوَّنَ الكونُ.

= حيث اسنوت عملية الانتقال من التمركز حول الكوجيتو إلى التمركز حول ما يشرطه ويتحكم فيه، ومن بين أهم مراكز الإشراط اللغة، التي اتخذت في الفلسفة المعاصرة مدخلاً إلى نفي مركزية المؤلف، والمناداة بتمويته مع رولان بارت وغيره.

وبتدوينه لفكره لم يسهم أنكسيمنس في تجذير فعل الكتابة الفلسفية فقط؛ بل نستطيع القول إنه طور هذا النمط في الكتابة على نحو قربها بشكل حاسم من لغة النثر، وباعد بينها وبين لغة الشعر؛ فتمايز بذلك عن «أستاذه» أنكسيمندر. ومستندنا في هذا القول نص ديوجين اللايرسي، الذي يقول بأن أنكسيمنس كتب باللغة الأيونية بأسلوب واضح وسهل(١)، مغاير لأسلوب أنكسيمندر الغامض والأقرب إلى نمط القول الشعري.

لكن بضياع هذا المتن، لم يتبق لنا من مصدر ندلف عبره إلى فكره سوى المتن الفلسفي والدوكسوغرافي.

أما عن المتن الفلسفي، فلا ذكر له في ما تبقى من كتب الفلاسفة الأقدمين، حيث لم يذكره أفلاطون ولو مرة واحدة(٢)، كما

---

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes, ibid, p56.

(٢) عدم ذكر أفلاطون لأنكسيمنس باسمه أمر مؤكد، غير أن هذا لا يعني: أن ليس ثمة استحضار لأفكار ورؤى فلسفته؛ بل من المحتمل جداً أن يكون هذا النص من متن «طيماوس» إيجازاً أفلاطونياً لنظرية أنكسيمنس في تحول الهواء بالتكاثف والتخلخل:

"First, what we have just now called water we observe, as we believe, turning into stones and eartha s it is compacted; but thend issolvinga nd beings eparated, this samet hingb ecomesw ind and air, and being ignited, air becomes fire, and being compressed and quenched in turn, fire departs and again assumes the form of air, and again air coming together and being condensed turns into cloud and mist, and from these being felted still more comes flowing water, and from water come earth and stones again, these things thus passing on to one another in a cycle, as it appears, theirg eneration. Since, then, each of these things never appears the same, which of them can we steadfastly maintaini s this determinateth ing and not somethinge lse, withoutb eing embarrassed? None, but by far the safestc ourse to take is to say this concernings uch things:w hateverw e observe always changing from one thing to another, for example fire, we should in every case call not (this) but (such as this), or water we should call not (this) but (such as this), and we should never speak of anything else as though it had some stability in the realm of things we refer to by using termsl ike (this)o r (that) w ith the aim of pickingo ut somethingi n particular. For sucha n object flees, never abiding to receive the designation of the phrase (this) or (that), 6 or any such expressiont hat referst o thingst hat stayt he same.B ut we mustn ot use theset erms,b ut for each and everyt hing, whateveri t is like at its particulars tage in the cycle, w e should refert o it in connection to that quality-especially fire, which is thoroughly a (such), as well as everything that undergoesg eneration".

= Plato, Timaeus, 49b7-e7.

أن المتن الأرسطي أقل في ذكره مثلما أقل في ذكر سلفه (أنكسيمندر)، بل الطريف في الأمر أن تعداد ذكرهما متساوٍ تماماً في الإقلال، فكما أن ذكر أنكسيمندر في المتن الأرسطي كان أربع مرات، فإن ورود إسم أنكسيمنس في ذات المتن كان بذات العدد أيضاً، حيث قمت بإحصاء المواضع التي ذكر فيها أرسطو اسم أنكسيمنس، فوجدتها أربعة بالعد والحصر! وذلك في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من متن «السماوات»، ومرتان اثنتان في الفصل السابع من المقالة الثانية من متن «الآثار العلوية»، ومرة واحدة في متن «الميتافيزيقا»، وبالتحديد في الفصل الثالث من الكتاب الأول!

ثم إننا إذ نقول عن أنكسيمنس إنه ثالث الثلاثة بهذا الترتيب (أي: بعد طاليس، وأنكسيمندر)، فلا بد أيضا من التعريج على أبولودوروس الذي أعطى ترتيباً زمنياً مختلفاً، حيث رتبه ثامناً بعد طاليس وأنكسيمندر، وفيثاغور، وهيراقليط، وكزينوفان، وبارمينيد، وزينون!

وهو الترتيب الذي يقلب كل العلاقات في نسيج الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي.

صحيح أن كتب تاريخ الفلسفة لم تأخذ به، كما لن نأخذ به نحن أيضاً، لكننا إذ نعرج عليه بالذكر، فذاك للتوكيد على أمرين اثنين:

= ومن بين أفضل الأبحاث ـ حسب اطلاعنا ـ التي حاولت تلمس حضور فكر أنكسيمنس في المتن الأفلاطوني، بحث دانيال جراهام:

Daniel W. Graham, A Testimony of Aniximenes In Plato, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 53, No. 2 (Nov, 2003), pp327-337.

أحدهما: تصويب الترتيب، **وثانياً**: قبول تزامن أنكسيمنس لجمع من الفلاسفة. وعندما نقول بذلك، فمعناه: أن شأنه لم يكن كشأن طاليس مثلاً، الذي كان في تأسيسه الفلسفي فرداً منفرداً في السياق اليوناني. كما نفهم بمراعاة هذا التزامن العديد من الصلات الفكرية التي يمكن أن نلحظها بينه وبين معاصريه.

لكننا إذ نرتبه ثالث الثلاثة، على نحو ما رتبه التقليد الفلسفي، فذاك لسبب آخر، وهو أن ما تبقى لنا من أفكاره ورؤاه يكشف أنها آراء متجانسة مع طريقة النظر الفلسفي لمطلية، وذاك على عكس فيثاغور مثلاً، الذي رغم اتصاله بالمدرسة الملطية، فإنه لما ارتحل إلى إيطاليا بلور مدرسة خاصة لها طابعها المميز عن نهج التفلسف الملطي.

أما عن سبب رد التوقيت الوارد في كرونولوجيا أبولودوروس، فراجع إلى أنه يجعل ميلاد أنكسيمنس في الأولمبياد الثالثة والستين (٥٢٨ ـ ٥٢٤ق.م)، وموته في زمن معركة ساردیس في الأولمبياد السبعين (حوالي ٤٩٩ق.م)، بمعنى: أنه يختصر حياة أنكسيمنس في حوالي ثلاثين عاما، مع تأجيل زمن ميلاده، بينما تُبَكِّرُ كل الكتابات التأريخية مولده ـ فَتُزَامِنُ وجوده بالعقدين الأخيرين من عمر أنكسيمندر ـ وَتُؤخر وفاته؛ فيكون زمنُ عيشه مقارباً عندها لسبعين عاماً!

ومن ثم فالفارق بين ما يقوله أبولودوروس، وما تقوله كتب السير والدوكسوغرافيا فارق غير قابل للتقريب والتبرير.

وقد ناقش زيلر[١] هذا التوقيت، واستحضر الحل الذي اقترحه

---

(١) Zeller, ibid, p267.

ديلز لتجاوز هذا الإشكال، حيث قدم الأولمبياد الخامسة والخمسين كزمن لميلاد أنكسيمنس بدل الأولمبياد الثالثة والستين، التي قال بها أبولودوروس. كما أشار إلى احتمال أن تكون المعركة التي يقصدها ديوجين اللايرسي هي تلك التي كانت بقيادة سيروس Cyrus؛ أي: في (٦٤٦ق.م).

ومحتمل جداً أن يكون التوقيت الذي اقترحه أبولؤدوروس، أو نسب له، توقيتاً خاطئاً، بل إنه كما أسلفنا القول، يقلب كل العلاقات التي يمكن أن نلحظها في سياق تبلور الفلسفة ما قبل السقراطية. لكن رده ليس راجعاً إلى هذا القلب فقط، بل راجعاً إلى تضاده مع ما هو أوثق منه؛ ونعني به: شذرة ثيوفراسطوس، التي تقول بتشارك أنكسيمنس لأنكسيمندر في العمل الفلسفي.

ونرى أن مِن بين مَنْ أَكْثَرَ في مناقشة ترتيب أبولودوروس، الفيلسوف الألماني نيتشه، في دروسه عن الفلسفة ما قبل الأفلاطونية، حيث أفاض في بحث التواقيت منتهياً هو الآخر إلى الفصل بين أنكسيمندر وأنكسيمنس، جاعلاً من هذا الأخير تلميذاً لبارميندس لا لأنكسيمندر، منتهجاً بذلك أطروحة أبولودوروس[1].

وخلافاً لوجهة نظر نيتشه نرى أن رد كرونولوجيا أبولودوروس ـ وكذلك نيتشه ـ لا يحتاج إلى إسهاب، إذ يكفي أن نأخذ هنا بشهادة ثيوفراسطوس[2] الذي يقدم أنكسيمنس بوصفه شريكاً لأنكسيمندر،

---

(١) في الصفحة السابعة والعشرين بعد المئة، من كتاب «الفلاسفة ما قبل الأفلاطونية» يورد نيتشه توقيت إراستوسين وأبولودوروس، ثم ينتهي إلى نفي تتلمذ أنكسيمنس على أنكسيمندر، انظر:

Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens, ibid, p127.

(٢) شهادة ثيوفراسطوس نوردها في فقرة الشذرات مأخوذة عن طريق سمبليقيوس.

لنقض تلك الكرونولوجيا؛ لأننا إذا أخذنا بها، سنكون ملزمين بالقول بأنه لم يتتلمذ عليه، بله أن يشاركه في البحث الفلسفي. إذ أن لازم القول بأن أنكسيمندر لم يعش كثيراً بعد السنة الثانية من الأولمبياد الثامنة والخمسين ـ وفق التوقيت المزعوم الذي يقول به أبولودوروس ـ[1] هو أنه توفي حوالي عشرين عاماً قبل ميلاد أنكسيمنس! والحال أن شهادة ثيوفراسطوس أوثق وأصرح في التوكيد على شراكة أنكسيمنس لأنكسيمندر، وهو تعبير يعني من الناحية الزمنية: أكثر من مجرد التلمذة، حيث تدل على أن السن امتد بالشخص حتى صار أهلا لأن يشارك أستاذه في البحث؛ ومن ثم نراها صريحة وكافية لرد رواية أبولودوروس.

هذا وإن كان الاحتمال الذي نذهب إليه هو أن أنكسيمنس لم يعش سوى العقدين الأخيرين من حياة أنكسيمندر؛ أي: أنه يجوز أن نفهم من عبارة ثيوفراسطوس أنه تتلمذ عليه، أكثر من كونه مشاركاً متفلسفاً.

كما أن الوصل بين أنكسيمندر وأنكسيمنس يمكن إسناده أيضاً بسمبليقيوس[2]، بيد أن الذي نلحظه بشيء من الاستغراب، هو أن

---

(١) حتى توقيت وفاة أنكسيمندر بعد السنة الثانية من الأولمبياد الثامنة والخمسين ليس دقيقاً. وهي أصلاً رواية لأبولودوروس نقدناها بناء على تحقيق هيرمان ديلز في مبحثنا السابق. ورغم اننا لم نحسم في توقيت وفاته بالضبط، فإن اتجاه نقاشنا كان نحو تأجيل سنة الوفاة إلى ما بعد التوقيت الذي قال به أبولودوروس. وهذا التأجيل ينسجم تماماً مع إثباتنا لاتصال أنكسيمنس بأنكسيمندر لأنه يؤخر زمن وفاته فيزيد في مساحة الاتصال بينهما.

(٢) Simplicius, de corlo. 373b.

أورده نيتشه في:

Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens, ibid, pp126.

ديوجين اللايرسي[1] يورد توقيت أبولودوروس دون خدشه بأي تشكيك مع أنه ابتدأ مقالته عن أنكسيمنس بكونه تلميذاً لأنكسيمندر[2]، دونما الانتباه إلى هذا النشاز بين إحالته على أبولودوروس في تحديد الميلاد، والتتلمذ على أنكسيمندر في استهلال المقال.

ولعل هذا من سقطات المؤلفين القدماء الذين لم يكونوا يدققون في بعض التفاصيل، بل يراكمون الروايات والشواهد، وقلما يقايسون بينها بلحاظ المقارنة للخلوص إلى الترجيح.

غير أننا إذا تجاوزنا هذا الاستثناء في الترتيب الزمني الذي جاء به أبولودوروس، فلا يعني: أن ثمة إجماعا لدى غيره من مؤرخي الفلسفة القديمة؛ بل كما اختلفت تلك الكتابات في تحديد توقيت حيوات الفلاسفة القدماء، اختلفت أيضا في شأن تحديد زمن ميلاد أنكسيمنس ووفاته. ولكن يمكن أن نلحظ في هذا الاختلاف ناظماً مشتركاً، وهو أن الفارق في التوقيت كان بحوالي عشرين عاما، حيث يجعل البعض توقيت ميلاده حوالي (٥٥٠ق.م)، بينما يجعله آخرون حوالي (٥٧٠ق.م). ونفس الفارق تقريبا نلحظه في توقيت الوفاة، إذ يوقتها البعض بـ (٥٠٠ق.م)، وآخرون بـ (٤٨٠ق.م).

ورغم أننا في هذا الكتاب لا نعير حيوات الفلاسفة كثير انشغال؛ لأن هاجسنا هو البحث في المحصول المعرفي تحديداً، فإن وقوفنا السابق عند مسألة توقيت الميلاد والوفاة مبرر؛ لأنه ضروري لإدراك أمر مهم له تعلق مباشر بتطور الفكر الفلسفي

(١) Diogene, ibid, p56.

(٢) اللَّهُمَّ إلا إذا كان اللايرسي يقصد بالتلمذة هنا التبعية الفكرية وليس الاتصال الشخصي.

وصيرورته، حيث أن تبكير ميلاده عن توقيت أبولودوروس، وتمديد مساحة حياته إلى السبعين عاماً، يجعله موصولاً بأنكسيمندر، وباللحظات الأخيرة لسقوط مدرسة ملطية، مثلما يجعله معايشاً لتبلور المدارس الفلسفية اللاحقة، بل ومتجاذباً مع مؤسسيها تواصلاً معرفياً نلمس أثره في كثير من الرؤى التي يدينون بها إليه.

وهنا لا بد أيضاً من التوكيد على معنى ترتيبه ثالثاً، حيث لا يعني: أنه لم يكن قد سبقه زمنياً فيلسوف آخر غير طاليس وأنكسيمندر، فهذا تصور غير صحيح البتة من منظور الترتيب التاريخي، حيث من المؤكد أن فيثاغور سبقه، كما يحتمل أن يكون قد سمع من بارمنيد، إذا أخذنا بشهادة ديوجين اللايرسي، كما أن بعض المؤرخين يرتبون زمنياً كزينوفان قبل أنكسيمنس، بل وقبل بارمنيد أيضاً. ولهم في اختلاف الدوكسوغرافيين القدماء ما يمكن أن يسندون به كل هذه التراتيب المتباينة. لكن التعبير الأكثر احتراساً من الناحية المنهجية هو القول بالمعاصرة فقط، وليس ترتيب الأسبقية على هذا النحو الجازم.

ومن ثم فالنظر إلى أنكسيمنس بوصفه ثالثاً لا يرد عندنا بناء على مقياس زمني، بل على المقياس المذهبي. إذ لو قارناه بمن زامنه مثل فيثاغور وبارمنيد وهيراقليط وكزينوفان... سنجده أقربهم إلى نمط التفكير الفلسفي الملطي، وأكثرهم انشغالاً بالمشكلات الفلسفية لذلك النمط.

ثم أخيراً لا بد من التذكير بما قلناه منذ مبحث طاليس، وهو أن توقيت الميلاد والوفاة الخاص بفلاسفة ما قبل سقراط، ينبغي أن يؤخذ دائماً باحتراس لا بوثوق وتوكيد؛ لأن تلك التواقيت كلها ليس لها في الكتابات الفلسفية القديمة، ولا في المتنين الدوكسوغرافي

والبيوغرافي؛ أي: ضبط ذي مصداقية. ولذا حتى عندما رجحنا شهادة ثيوفراسطوس هنا، فهو مجرد ترجيح لا جزم، بسبب تناقض الروايات في شأنه.

ولعل إدراك صعوبة الحسم، هو ما جعل المؤرخ الفرنسي إيميل بريهيه لا يذكر شيئاً عن زمن ميلاد ووفاة أنكسيمنس، ولا يستحضر أي مؤشر زمني منضبط، كما لم يتناول، ولو بكلمة، هذا الجدل في شأن التوقيت، بل انتهج صمت الحكماء؛ فاقتصر على نثر عبارة واحدة، تشير إلى نهاية القرن السادس قبل الميلاد، حيث قال:

«أما الفيلسوفان الآخران، أنكسيماندرس (المولود نحو ٦١٠ق.م والذي كان لا يزال على قيد الحياة في عام ٥٤٦ق.م)، وأنكسيمينس (نهاية القرن السادس ق.م) فقد ترك كل منهما كتاباً نثرياً»[1]..

(١) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، م س، ص٥٦.

ـ ٢ ـ
شذرات عن أنكسيمنس

٢ ـ ١ أنكسيمنس في المتن الفلسفي الأرسطي

سبق أن قلنا بأن أرسطو لم يذكر أنكسيمنس باسمه سوى أربع مرات في كل مؤلفاته، وذلك في:

ـ الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من متن «السماوات» حيث قال:

ـ «قدم أنكسيمنس وأنكساغور وديموقريط تسطح الأرض كسبب لثباتها»[١].

ومرتان اثنتان في الفصل السابع من المقالة الثانية من متن «الآثار العلوية» حيث قال:

ـ «إن النظريات التي قيلت حتى وقتنا هذا ثلاث، وأصحابها ثلاثة هم أناكساغوراس القلازومني وقبله أنكسيمنس الملطي، وديموقريطس الأبديري.

---

(١) Aristotle: "Anaximenes and Anaxagoras and Democritus give the flatness of the earth as the cause of its staying still".

Aristotle, On the Heavens, Book II.Translated by J. L. Stocks. 13.

.... يقول أنكسيمنس: بأن الأرض تنكسر في الأعلى بفعل الرطوبة والجفاف. والزلازل ناتجة عن سقوط هذه الكتل... ولهذا فالزلازل تحدث في فترة الجفاف، أو في فترة الشتاء الغزير»(١).

ـ ثم في متن الميتافيزيقا في الفصل الثالث من الكتاب الأول حيث قال:

ـ «أنكسيمنس وديوجين (يقصد أرسطو هنا ديوجين الأبولوني) جعلا الهواء قبل الماء»(٢).

تلك هي المواضع الأربعة التي ذُكِر فيها عند أرسطو، بيد أننا نجد في الفصل الأول من المقالة الثانية من متن «الآثار العلوية»، تحليلا لظاهرة الشروق والغروب على نحو ما قال به أنكسيمنس(٣)، يجوز إيراده وإن لم يتم ذكره بالاسم:

ـ «كثير من قدماء دارسي الآثار العلوية اعتقدوا أن الشمس لا تدور من تحت الأرض، ولكن حولها، ومن ثم فغروبها وحدوث الليل ناتجان عن أن الأرض مرتفعة من جهة الشمال»(٤).

---

(١) Aristotle: "The theories that have been put forward up to the present date are three, and their authors three men, Anaxagoras of Clazomenae, and before him Anaximenes of Miletus, and later Democritus of Abdera...Anaximenes says that the earth breaks up when it grows wet or dry, and earthquakes are due to the fall of these masses as they break away. Hence earthquakes take place in times of drought and again of heavy rain, since, as we have explained, the earth grows dry in time of drought and breaks up, whereas the rain makes it sodden and destroys its cohesion".

Aristotle, Meteorology, Book II. 7Translated by E. W. Webster.

(٢) Aristotle: "Anaximenes and Diogenes make air prior to water...".

Aristotle, Metaphysics Book I, 3.Translated by W. D. Ross.

(٣) نقول «على نحو ما قال به أنكسيمنس»، تبعاً لما رونه الدوكسوغرافيا لاحقاً، وأقصد بشكل خاص شذرة هيبوليت.

(٤) Aristotle "...many of the ancient meteorologists.They believed that the sun did not pass below the earth, but round its northern part, and that it was the height of this which obscured the sun and caused night".

Aristotle, Meteorology, Book II. 1,Translated by E. W. Webster.

٢ ـ ٢ أنكسيمنس في المتن الدوكسوغرافي[١]

عند ثيوفراسطوس:

أنكسيمنس الملطي، ابن أوريسترات، كان شريكاً لأنكسيمندر، قال، كهذا الأخير، بأن الجوهر الأساس واحد ولا نهائي. ولكنه لم يقل، كأنكسيمندر، بأنه غير متعين، بل هو متعين؛ لأنه هو الهواء»[٢].

عند شيشرون:

قال أنكسيمنس بأن الهواء إلـه. وأنه حادث[٣]، ولا حدود له، ولا نهائي، ودائم الحركة... إلـه في أجمل صورة[٤]...

عند أيتيوس:

- يقول أنكسيمنس، تماما كما أن نفسنا، التي هي هواء، هي التي تقيمنا، فإن الهواء يحيط بالعالم كله»[٥].
- إن النجوم مثبتة في قبة السماء كالمسامير[٦].
- الشمس من نار[٧].
- الشمس تشبه الورقة[٨].

---

(١) أغلب الشذرات الدوكسوغرافية الخاصة بأنكسيمنس ترجمتها عن كتاب:
John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, pp75-77.

(٢) Théophraste; Simpl. Phys. 6r24, 26; Dox. 476.

(٣) اختلف المفسرون في شأن هذه الإضافة التي تنسب الحدوث إلى الإلـه/الهواء، وعدها بعضها غير مناغمة لمفهوم أزلية الهواء، ومن ثم يحتمل أن تكون زيادة على النص.

(٤) Cic. de Nat, Deor. i. 10; Dox. 531.

(٥) Aet. 1.3.4.

(٦) Aeitus. 2.14.3.

(٧) Aeitus. 20.2

(٨) Aeitus. 2.14.3.

- الأجسام السماوية تنحرف عن مسارها بفعل مقاومة الهواء المضغوط[١].
- حبات البرد تنتج عندما يتصلب الماء وهو ينزل. ويتكون الثلج عندما ينحبس الهواء داخل الماء[٢].
- شكل الأرض أشبه بطاولة[٣].
- سبب الزلازل هو يبوسة الأرض ورطوبتها الحادثة بسبب تتابع الجفاف ثم الأمطار القوية[٤].
- إن طبيعة النفس كالهواء[٥].
- كان يعتقد بتعدد العوالم[٦].

عند بلوتارك:

- حسب أنكسيمنس... فإن الحالة المكثفة للمادة هي البرودة، بينما الحرارة هي تخلخل... من هنا قال ليس من الغريب أن يتنفس الناس من فمهم بالحرارة والبرودة؛ لأن الهواء يكون بارداً عندما يكون مكثفاً بواسطة الشفاه، ولكن عندما يكون الفم مفتوحاً فإن الهواء يخرج ساخناً؛ بسبب تخلخله[٧].
- قال بأن الأرض ظهرت إلى الوجود أول مرة عندما تكثف الهواء، وهي واسعة، ومحمولة على الهواء[٨].

---

(١) Aeitus. 23.1.

(٢) Aeitus.3.3.2

(٣) Aeitus. 3.10.3.

(٤) Aeitus. 3.15.3

(٥) Aeitus. iv, 3; 387.

(٦) Aeitus. ii. 1; 327.

(٧) Plut.De Prim. Frig. vii. 3

(٨) Plut, storm, fr 3.

- قال أنكسيمنس بأن الهواء مبدأ كل الأشياء، وأنه لامتناهي من حيث الكم، لكنه متعين في كيفياته. وكل الأشياء نتجت عنه بالتكاثف أو التخلخل. وهي الحركة الموجودة منذ الأزل. وبتكثيف الهواء تكونت الأرض، وهي فسيحة جداً، ومحمولة فوق الهواء(١).

عند هيبوليت:

- من الهواء، يقول أنكسيمنس، تولدت الأشياء الموجودة، والتي وجدت، والتي ستوجد، وكذا الآلهة، والأشياء الإلٰهية، بينما الأشياء الأخرى تتولد مما وجد من المادة الأساسية(٢).
- الشمس والقمر وغيرهما من الأجسام السماوية محمولة على الهواء. والأجسام السماوية نتجت عن الرطوبة المتصاعدة من الأرض، فعندما تتخلخل فإن الناتج هو النار، والنجوم مكونة من النار الناتجة عما سبق.

لكن هناك أجسام من المادة الأرضية في منطقة النجوم، وتدور معها.

- وقال: الأجسام السماوية لا تتحرك من تحت الأرض كما يفترض الآخرون، ولكنها تدور من حولها، كما تدور قبعة مستديرة من حول رأسنا.
- الشمس تغيب عن نظرنا، ليس لأنها تمر من تحت الأرض، ولكنها متخفية خلف مناطق أرضية عالية، ولأن المسافة التي بيننا وبينها تصير أكبر.

---

(١) Plut. Strom. 3; Dox. 579.

(٢) Hipp, Ref, 1.7.

- النجوم لا تعطي حرارة لأنها بعيدة عنا.
- وشكل الهواء، هو أنه حيثما يكون أكثر اعتدالاً، يكون غير مرئي بالنسبة لأنظارنا، ولكن البرودة والحرارة، و الرطوبة، والحركة تجعله مرئياً. إنه دائماً في حركة؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلن يكون، كما هو حاله المعهود، دائم التغير.
- عندما يتخلخل، وهي الحالة النادرة، فإنه يتحول إلى نار، بينما الرياح هي هواء مكثف. والسحب تتكون بضغط الهواء وتكثيفه، وعندما تتكثف أكثر تتحول إلى ماء. وعندما يزداد تكثف الماء يتحول إلى تراب. وعندما يتكثف أكثر من ذلك يتحول إلى صخر.
- تنتج الرياح عندما يكون الهواء مكثفاً، وتتحرك بفعل صدمة، ولكنها عندما تكون أكثر تكثفاً... تنتج السحب، وتنتهي إلى أن تتحول إلى ماء[١].

عند سمبليقيوس:

- المبدأ الأول لانهائي، ولكن ليس لامتعيناً؛ لأنه هو الهواء. وكان (أي: أنكسيمندر) يعتقد بأن له (أي: للهواء) من القدرة على التكيف ما يكفي لكي يتغير[٢].

---

(١) Hipp, ref, 1.7.7.

(٢) Simpl. de Coelo 273 B 45.

- ٣ -
فلسفة أنكسيمنس

٣ - ١ في إشكالية تعين مبدأ «الهواء»، مناقشة لثيوفراسطوس، وإعادة بناء دلالة المبدأ وفق شذرتي هيبوليت وشيشرون

إذا كان ولا بد من أن نتأول فلسفة أنكسيمنس كتوليف بين رؤيتي طاليس وأنكسيمندر؛ فإنه يمكن القول بأنه حاول البحث عن وسط بين مبدأيهما، وسط لا يكون جوهراً مادياً مكثفاً مثل ما يوحي به لفظ الماء عند طاليس، ولا مبدأ موغلاً في التجريد كأبيرون أنكسيمنس؛ فكان «الهواء» أكثر عناصر الطبيعة اقتداراً على أداء هذا القصد الفلسفي.

وإذا أخذنا بشذرة **ثيوفراسطوس**، التي أوردنا نصها في فقرة الشذرات، سنقول: بأن هذا الدوكسوغرافي الأول **جمع وفرق بين أنكسيمندر وأنكسيمنس** في عبارة واضحة ووجيزة:

أما عن جمعه فَبَيِّنٌ في قوله بأنهما معاً وصفاً **المبدأ الأول**

للوجود (أي: «الأبيرون» بالنسبة للأول، و«الهواء» بالنسبة للثاني) بأنه **واحد، ولا نهائي. وأما عن التفريق**، فقد مايز ثيوفراسطوس بينهما بالقول بأنه إذا كان **أنكسيمندر** قدم **مبدأه** الأول (الأبيرون) بوصفه **غير متعين**؛ فإن أنكسيمنس **قدمه أسطقسا متعيناً**؛ أي: أنه خالف سلفه بالتوكيد على تعين الأصل الأولي/الأرخي للوجود.

واستناداً على هذه الشذرة المهمة والصريحة، يمكننا إيجاز رؤية أنكسيمنس لمبدأ الكون، في أنه:

- اختار عنصر «الهواء» ليدل به على ذاك المبدأ من جهة،
- لكنه من جهة أخرى احتفظ بمعنى رئيس كان قد وصف به «أستاذه» أنكسيمندر مفهوم الأبيرون، أقصد معنى اللانهائي، فوسم به مبدأه؛ فقال: بلانهائية ولا محدودية «الهواء».

بيد أن هذه الشذرة الوجيزة ليست فصل المقال، على الرغم من وضوحها، ورغم قيمة قائلها (ثيوفراسطوس) وهيمنته كمصدر رئيس لكل قراءة تأريخية للحظة ما قبل سقراط. ولا نظن أن تقديم فلسفة أنكسيمنس والحجاج على صدقية هذا الفهم المحتمي بهذا الدوكسوغرافي القديم، يمكن أن يتم بهذه البساطة واليسر. فماهية مبدأ «الهواء» وتفاصيله الدلالية، مختلف عليها بين مؤرخي الفكر الفلسفي (ريتر Ritter وبرانديس Brandis، وزيلر، وياجر، وطانيري...). وفي مسألة تعين هذا المبدأ؛ أي: تلك التي حسمها ثيوفراسطوس بصريح التعبير، لا نجد عليها توافقاً، بل اختلافاً يبلغ مبلغ الجذرية بين جمهور المؤرخين من جهة، وبعض المؤولين من جهة ثانية، ويمكن هنا على سبيل التمثيل لا التعداد والحصر، أن نشير إلى **المؤرخ الألماني إدوارد زيلر**، الذي يقول بكل اطمئنان مبيناً خاصية التعين وصدقية نسبها إلى أنكسيمنس:

«القول بأن أنكسيمنس تراجع عن التصور اللاتعيني للجوهر اللانهائي إلى تصور متعين للجوهر، وأنه تصور وجود الأشياء منه، بالتكاثف والتخلخل، وليس بالانفصال. قول صحيح لا خطأ يعتوره»[1].

ثم نشير في مقابل هذا التفسير الواثق الجازم، إلى تأويل مناقض له تمام المناقضة، مع وثوق مماثل في صيغة التعبير وجزم في أدوات الصياغة، بل مع استدلال يبدو على الأقل في ظاهره استدلالاً محكماً، ونعني به تفسير **المؤرخ الفرنسي بول طانيري Paul Tannery** الذي نراه قد ذهب في مسار مخالف تمام المخالفة، ليس فقط لتفسير زيلر، بل أيضاً لمنطوق شذرة ثيوفراسطوس؛ حيث إذا كانت تلك الشذرة تؤكد على أن أنكسيمنس قال: بأن «الهواء» متعين - بل كان هذا مرتكز تمييز ثيوفراسطوس بين أنكسيمنس وأنكسيمندر كما أوضحنا سابقاً - **فإن طانيري يقول بـ«لا تعين» ذاك المبدأ.**

وأما عن الصفة التي يجعلها ثيوفراسطوس جامعا بين هذين الفيلسوفين؛ أي: صفة لانهائية المبدأ الأول بمدلولها كلامحدودية، **فإن طانيري يرفضها أيضاً، حيث يرى أن مبدأ أنكسيمنس محدود.**

وهكذا يجمع طانيري بين اللاتعين والمحدودية، دونما إدراك لمفارقة محايثة لهذا الجمع تستوجب على الأقل التبرير.

وسنبين بعد حين كيف ينبغي تجاوز هذا التأويل بالإشارة إلى وجود التباس بين خاصية اللامرئية واللاتعين؛ وسيكون مستندنا في انتزاع هذا الالتباس هو شذرة هيبوليت.

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,v1, ibid, pp278-279.

٣ ـ ٢ نقد أطروحة بول طانيري

ما هو المستند الاستدلالي الذي سمح لطانيري بتجاوز شذرة ثيوفراسطوس؟

نلاحظ أن مستنده في ذلك التجاوز هو صورة السماء عند أنكسيمنس من جهة، ووظيفة النفس داخل الجسد من جهة ثانية، حيث يقول: بما أن السماء من منظور أنكسيمنس قبة تلتصق بها النجوم كما تلتصق المسامير بالإطار الذي تدق فيه، فإن ثمة مشكلة لا حل لها سوى القول بأن «الهواء» محدود وليس لانهائياً؛ لأنه إذا كان أنكسيمنس اعتقد بلانهائية «الهواء» فماذا سيفعل «الهواء» خارج مدار القبة السماوية؟ هل سيتصوره كمادة في حالة عطالة؟ لو قال ذلك فإنه سيتناقض على نحو تام مع ما أوردته النصوص التي تنسب إليه القول بالحركة الدائمة للهواء، وسيكون من الصعب عليه أن ينسب إليه تأثيراً في عالمنا. ولن يكون له من دور سوى أن ينسب إليه تعدداً في العوالم على النحو الذي سيتصوره الذريون. والحال أن أنكسيمنس ليس من المرهصين بالرؤية إلى العالم كما ستتبلور مع الذريين لاحقاً[1].

إذاً فالحل حسب طانيري هو القول بأن أنكسيمنس تصور «الهواء» كينونة محدودة.

هذا من حيثية صورة السماء، **أما من حيثية وظيفة النفس**، فإن أنكسيمنس ـ حسب طانيري ـ يعتقد أن حياة العالم تعني وجود «الهواء» داخله، تماماً كما أن حياة الجسد راجعة إلى وجود النفس داخله. وبما أن «الهواء» يحايث العالم؛ وبما أن العالم محاط بقبة السماء؛ فإن «الهواء» محدود.

---

(١) انظر تفصيل تأويل طانيري، وطريقة استدلاله، في:
Paul Tannery, ibid, p147.

بهذا نلخص استدلال بول طانيري؛ فما قيمته بالنظر إلى ما يناقضه من نصوص شذرية؟

ما العمل أمام شذرة ثيوفراسطوس مثلاً، وهي المرتكز الأول لكل مؤرخ لفلسفة أنكسيمنس؟

لن يستطيع طانيري التشكيك فيها، إنما طريقه الوحيد إلى تجاوزها هو تأويلها؛ فكيف تأولها؟ وما مصداقية تأويله؟

يتأول طانيري لفظ اللانهائي في شذرة ثيوفراسطوس بمعنى لانهائية زمانية، وليس لانهائية مكانية، وهكذا يتخلص له المعنى المراد، حيث أنه في سياق المكان؛ يعني: اللانهائي اللامتعين، وليس اللامحدود[(١)]. هذا مع أن طانيري لم يتنبه إلى أمر مهم، وهو أنه ليس لدى تاريخ الفلسفة عن فكر أنكسيمنس؛ أي: دليل يثبت أنه اشتغل بمفهوم «المكان»، وأنه كان لديه عنه تصور دلالي واضح يسوغ انسياق طانيري إلى التفكير به واستخراج مستلزماته النظرية ضد مفهوم اللانهائية.

ثم إنه بعد أن راوغ شذرة ثيوفراسطوس، وحصر اللانهائية في الزمان، وتأولها من الناحية المكانية بكون «الهواء» لا متعينا، دلف إلى إشكال جديد استوجب منه إيغالا أكثر في ما نحسبه اختلالاً في الفهم والاستدلال. وذلك بَيِّنٌ في كيفية فهمه لمفهوم اللاتعين، حيث استند في الاستدلال على آلية التكاثف والتخلخل؛ إذ بما أن «الهواء» لا يأخذ أشكال تعينه إلا عندما يتحول إلى نار وريح وسحب وماء وأرض وصخر؛ فإنه إذاً غير متعين.

لكن يبدو لي أن طانيري لم يتنبه إلى مشكلة أخرى، وهي أن الآلية التي استعملها أنكسيمنس ليست التكثيف فقط بل التخلخل

---

(١) Paul Tannery, ibid, p148.

أيضاً. والنصوص الشذرية لا تتحدث عن تكثف يتحول به «الهواء» الأول إلى أشكال متعينة، بل تتحدث أيضاً عن تخلخله الذي يؤول به إلى أن يصير نارا. وهي صيرورة نحو التعين أيضاً.

فما الذي يدعم هذه الرؤية اللاتعينية التي قال بها طانيري؟ **حيث إذا كان ثمة إمكانية لفهم كيف أن فعل التكثيف يمكن أن يخرج «الهواء» من حالة اللاتعين إلى التعين، فليس له ما يسمح بأن يقول بأن تخلخل «الهواء» يخرجه من اللاتعين إلى التعين، بالاقتصار على مستنده في الاستدلال السابق بيانه؛ لأن التخلخل هو تقليل التكثف.**

إذاً كيف يمكن أن نعيد قراءة مفهوم المبدأ عند أنكسيمنس؟

إن مسلكنا المنهجي نحو إعادة بناء دلالة مفهوم «الهواء» عند أنكسيمنس ليس هو الطريق الذي اتبعه طانيري؛ لأننا رأينا كيف دلف إلى مسار مسدود الأفق، بل ثمة إمكانية أخرى لتأسيس الدلالة، عبر استثمار شذرتي هيبوليت وشيشرون اللتين لم يستحضرهما طانيري.

٣ ـ ٣ نحو تأويل ديني لمبدأ «الهواء»

ما معنى «الهواء» في التصور الفلسفي لأنكسيمنس؟

هل ينبغي أن نتمثل معناه كأسطقس مادي، ونتشبث بمنطوق شذرة ثيوفراسطوس فنقول بتعينه؟

قلنا من قبل عند تفسيرنا لسبب هيمنة أرسطو على القراءة التاريخية لهذه اللحظة التأسيسية للفكر الأوروبي، بأن من أهم دعائم تلك الهيمنة دوكسوغرافيا تلميذه ثيوفراسطوس. وبيَّنّا بأن تلك الوثيقة الدوكسوغرافية المهمة التي أنجزها، تلميذه وخلفه على مدرسة اللوقيون، كانت نصاً أرسطي النزعة. إذ يتضح من خلال بنية ونظام واصطلاحات وثيقته، أنه كان شديد الأمانة للرؤية الأرسطية، وخاصة

لمبحث العلة كما تبلور في كتاب «الألف» من موسوعة أستاذه («الميتافيزيقا»).. **ولذا لا نستبعد أن يكون قوله بتعين مبدأ أنكسيمنس تأويل لا نقل لمنطوق نصي، إذ بهذا القول بالتعين يتمكن ثيوفراسطوس من تبرير الاختزال الأرسطي لفلاسفة ما قبل سقراط في كونهم لم يبصروا سوى العلة المادية...**

لكننا إذ نقول بهذا الاحتمال، فإننا نحتاج إلى إسناده حتى لا يظل قولاً مرسلاً بلا داعم؛ **فأين يمكن أن نجد ما يسمح لنا بمجاوزة ثيوفراسطوس، ودعم مسار تأويلي مغاير له؟**

نجد في شذرة هيبوليت ملحوظة بالغة الأهمية، وهي أن «الهواء» المقصود عند أنكسيمنس، يكون في حالة نقائه الأصلي «لامرئياً». بمعنى أنه ليس هو الهواء الذي نستنشقه ولا الذي نحس هبوبه كريح... بل «الهواء» الذي يسميه بالمبدأ/الأصل (أرخي) هو شيء آخر، في حالة نقاء تام عن أي اختلاط أو تكثيف.

وهنا يجوز أن نتساءل: أليست هذه اللامرئية التي تنسب إلى «الهواء»، تخرجه من التعين الأسطقسي؟ أليس الحديث عن اختلاف «الهواء» عن الهواء، دليل على أنه في حالة وجوده الأول متمايز في صيغة كينونته عن المادة الفاسدة المتعينة؟ ومن ثم ألا يحق لنا أن نرتكز على هذه الشذرة لننفي التعين الأسطقسي عن «الهواء»؟

لكن ثمة مشكلة تواجهنا، وهي أن أنكسيمنس، كما أوضحنا من قبل، لا يتكلم عن التكثيف فقط بل عن التخلخل أيضاً، وأن اشتغالهما على مبدأ «الهواء» يستتبع صيرورته نحو الوجود الحسي. إذ بالتكثيف يخرج «الهواء» إلى حالات التعين الأساسية (ريح، ماء، تراب، حجر)، وبالتخلخل يتحول «الهواء» الأصلي إلى نار. ومعلوم أن التخلخل من منظور أنكسيمنس يزيد في الإقلال من كثافة المبدأ،

فإذا كانت النار، وهي كينونة مادية مكثفة نتاج تخلخل فما المانع أن يكون «الهواء» البدئي مادة أكثر كثافة منها؛ ومن ثم متعيناً؟

هذه مشكلة دلالية حقيقة، تخترق نظرية المبدأ عند انكسيمنس في علاقته بآلية التكوين الأنطولوجي التي اقترحها. **ومن الملحوظ أن النصوص الدوكسوغرافية ليس فيها أي معالجة ولا حتى تبرير لهذا المشكل الجوهري الذي نراه لصيقاً بفلسفة أنكسيمنس**، التي لا توضح كيف يكون التخلخل إخراجاً للمبدأ اللامرئي (الهواء) إلى ما هو مرئي (النار)، مع أن الأول (أي: الهواء) أقل كثافة من النار!

لقد عاودنا النظر في كل ما ينسب إلى أنكسيمنس، فتبين لنا أنه ربما استشعر هذا التناقض في نظريته، فحاول تخطيه بفكرة أن فعل التخلخل زيادة في درجة الحرارة، فيكون وقعه على الهواء اشتعاله ناراً.

نسجل هذه الملحوظة النقدية، والمخرج التأويلي الذي سجلناه بصددها، لننتقل إلى التأمل في شذرة هيبوليت؛ لأنها تمنحنا تلك الإضافة التي أشرنا إليها، وهي أن «الهواء» في حالته الأصلية الخالصة يكون لامرئياً.

فماذا يعني هذا؟

يعني: أننا إذا فكرنا بالطريقة الذي فكر به طانيري، وكذا مخالفوه الآخذين بمنطوق ثيوفراسطوس، سنظل غير قادرين على فهم طبيعة المبدأ الذي يتكلم عنه أنكسيمنس، ولذا نعتقد هنا وجوب استحضار المفهوم الذي استندنا عليه في بحث أبيرون أنكسيمندر، أقصد مفهوم «التعين اللاأسطقسي». ونقصد بلفظ الأسطقس هنا مدلوله كعنصر مادي، ومن ثم، لا ننفي التعين عن «هواء» أنكسيمنس، بل ننفي نمطاً في التعين هو التعين المادي الحسي تحديداً، مع إثبات نمط خاص به في التعين، وبذلك لا نحول المبدأ/ الأرخي إلى كينونة

هلامية مجردة لا وجود لها من الناحية الواقعية. وهكذا يبدو لنا أنكسيمنس، مثل سلفه أنكسيمندر، لم ينظر إلى المبدأ الأصل بذات النظرة الحسية المادية التي تأوله بها أرسطو وتلميذه ثيوفراسطوس.

ومما يسهم في توكيد اجتهادنا هذا، شذرة شيشرون، التي تفتح أمام النظر أفقاً آخر، وهو المعنى الديني للهواء.

لكن يمكن للقارئ أن يرد علينا من داخل كتابنا هذا، لإضعاف مبرر استنادنا على هذه الشذرة، حيث سبق أن رتبنا شيشرون ـ وكذا هيبوليت أيضاً ـ بوصفه من المصادر الثواني، وأكثر من ذلك قلنا خلال ذلك الترتيب: أن «الثواني» لا قيمة لها ما لم يسندها سند من المتن الفلسفي القديم أو من دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس تحديداً!

فكيف يجوز لنا هنا أن نرتكز على شيشرون لنفي ثيوفراسطوس؟!

يجوز لنا ذلك لأسباب عدة نجملها في أربعة:

أولها: أن محل الخلاف هو التأويل المادي الذي بدا في **شذرة ثيوفراسطوس**، وقد قلنا من قبل إن ذلك يشكل **ملمحاً من ملامح تبعيته للتأويل الأرسطي**، ومن ثم فحيثما وجدنا هذا الملمح وجب الاحتراس من استنساخه وأخذه؛ لأن ثمة ما يكشف عن **فقدان مصداقية الفعل الدوكسوغرافي في هذه الحيثية التأويلية**؛ لأنه لم يبق مجرد نقل وتدوين، بل صار **تأويلاً**.

وثانيا: إن لدينا في الأخذ بشذرة شيشرون التي تقول بأن أنكسيمنس نظر إلى «الهواء» كإله، مستند من المذهب، وأقصد به ديوجين الأبولوني، حيث من المعلوم أن هذا الفيلسوف كان تابعاً لفلسفة أنكسيمنس، حيث قال: هو كذلك بأن مبدأ الوجود وأصله «هواء». والحال أنه قال أيضاً: بأن **«الهواء» إله**. ولا نعتقد أن شيشرون نسب إلى أنكسيمنس ألوهية «الهواء» بناء على فلسفة

ديوجين، بل الاحتمال الأرجح هو أن الفكرتين الاثنتين ـ أي: مبدئية «الهواء» وألوهيته ـ فكرتان لأنكسيمنس تأثر بهما ديوجين. وليس ثمة ما يثبت أنه اتبعه في الأولى، ثم ابتدع الثانية، أو إلتمسها جاهزة من مفهوم الـ«نوس» عند أنكساغور. صحيح أن ثمة تأثراً بين هذا وذاك، لكن ليس هذا عندنا بدليل حاسم على نفي مفهوم الألوهية عند أنكسيمنس.

ثم ثالثاً: إن **الإطار الثقافي الذي تبلورت فيه فلسفة أنكسيمنس**، لم يكن يسمح باستبعاد مفهوم الألوهية. ومن ثم فإننا ننظر إلى تلك المقاربات المنهجية السائدة في كتابة تاريخ الفلسفة، التي تتناول أنكسيمنس ـ وكذا أنكسيمندر... ـ دون استحضار هذا المفهوم الجوهري، بوصفها قراءات ناقصة، تستوجب النقد.

رابعاً: قلنا خلال تحليلنا للخلفية الدينية للوعي الإغريقي بأنه منذ **العصر الميسيني بدأ يصطلح على الألوهية بلفظ «ثيوس» الذي من بين معانيه «الروح» و«النفس»**. وإذا كان أنكسيمنس قارب بين الهواء، والنفس، والروح ـ كما كشفت لنا ذلك شذرة أيتيوس ـ فإن ذلك تقريب لمفهوم الهواء من الـ«ثيوس»؛ أي: الإلـه. وبهذا فقراءة مفهوم المبدأ عنده لا ينبغي أن تكون منفصلة عن الإطار الثقافي الديني الإغريقي وبنيته المفاهيمية.

وعليه، فإن نقدنا لمفهوم التعين، الذي بدا في شذرة ثيوفراسطوس، لا يعني: أننا ننفي التعين مطلقاً، بل كما أسلفنا القول: إن ثمة إشارات تؤكد وجود «الهواء»؛ ككينونة لامرئية يشتغل مفهوم التخلخل لإخراجها إلى حالة وجودية مرئية (أي: النار) يُفترض أنها أقل كثافة منها، ومن ثم صح أن ننسب لها نمطا في التعين مخالفاً لنمط التعين الأسطقسي، الذي لا يكون إلا بعد اشتغال آلية التكاثف والتخلخل.

ـ ٤ ـ

آلية التكوين الأنطولوجي عند أنكسيمنس

أهم إسهام فلسفي لأنكسيمنس ليس هو القول بمبدأ «الهواء»، ولا تخييله للشكل الهندسي للأرض والكواكب والنجوم، فكل هذه الفِكَر لم يكن لها تأثير كبير حتى في من عاصره، بله التأثير الفعلي في التطور الفلسفي اللاحق له؛ حيث إذا استثنينا لوسيب وديموقريطس اللذين يبدوان قد تأثراً بتصور أنكسيمنس للأرض، وإذا استثنينا ديوجين الأبولوني الذي كان الفيلسوف «الوحيد» الذي انتهج فلسفة أنكسيمنس في قولها بمبدئية الهواء؛ فإن الحضور الأكبر لأنكسيمنس في الفلسفة اللاحقة، كان بسبب آليته المنهجية (التكاثف والتخلخل).

صحيح أننا لاحظنا باندهاش كيف أن أرسطو أورد هذه الآلية واستعملها في متنه الفلسفي دون أن يشير ولو بكلمة إلى مبتدعها (أنكسيمنس)، لكن رغم هذا الصمت، فإن حضور تلك الآلية[١]

(١) أحصيت مواضع حضور هذه الآلية في المتن الأرسطي، فوجدت أن أرسطو أوردها خمس مرات. وخلال هذا الإيراد لم ينسبها إلى أنكسيمنس!

والاشتغال بها في تفسير فيزياء الكون كافيان للدلالة على قيمة هذا الفيلسوف، وإسهامه المنهجي.

ولذا يجوز أن نقول عنها: إنها أهم مكون معرفي في نسقه. بل نراها الإرهاص الحقيقي ببدء التفكير العلمي في الطبيعة. لأنها أوضح نظرة تحليلية للظاهرة الوجودية في الزمن الإغريقي الأول، استطاعت ضبط لحظات التحول والصيرورة ضبطا محكما بالقياس إلى السقف المعرفي لزمنها.

صحيح يمكن أن نقول: إن أنكسيمندر سبق إلى تحليل الصيرورة بناء على ثنائية الحار/البارد، بل يجوز القول: بأن أنكسيمنس استفاد من هذه الثنائية، لكن رغم جواز ما سبق فإن ثنائية التكاثف والتخلخل كانت أوضح في الدلالة على ماهية الصيرورة، وأكثر تعبيراً عن كيفيات التكوين الأنطولوجي.

ولا تبدو هذه الآلية، في النسق التصوري لأنكسيمنس، مجرد مفهوم قابع يجاور غيره من المفاهيم ويتعالق معه، بل هو مفهوم فاعل يؤسس غيره من المفاهيم والتصورات.

فإذا كان مبتدأ «نسقه»[1] الفلسفي هو القول بـ«الهواء» كمبدأ، فإن صيرورة بناء هذا النسق تتم بإجراء مفهوم التكاثف والتخلخل؛ حيث تستوي بفعل ذلك الإجراء، رؤية أنكسيمنس إلى العالم، بكل لحظاتها وتفاصيلها.

وهنا لا بد من أن نشير، في سياق الموازنة بين طبائع النظر التي تمظهرت عند فلاسفة ملطية، إلى ما يميزهم ويمايزهم. وفي ذلك نقول:

---

(١) نستعمل مفهوم النسق هنا للدلالة على وجود رؤية فلسفية متكاملة ومنسجمة العناصر والمكونات، وليس للدلالة على وجود منظومة مفصلة لمباحث النظر الثلاث التي يعرف بها النسق في الأبحاث الفلسفية الكلاسيكية.

إذا كان طاليس بدا لنا بنظر تركيبي، وأنكسيمندر بنظر تجريدي، فإن انكسيمنس يبدو لنا بوصفه عقلاً تحليلياً، حيث أن قراءته للوجود بآلية التكاثف والتخلخل، هو تحليل للكينونة وبيان صيرورة تشكيلها بلحاظ يحلل المركب إلى أجزائه.

صحيح أن طاليس قال أيضاً: بلحاظ التحليل، كما أن أنكسيمندر استعمله في وصف الصيرورة، لكن انكسيمنس كان بفضل آلية التكاثف والتخلخل أوضح منهما، وأقدر على الوسم المنهجي للتحليل.

وهنا أيضاً ينبغي أن ننتبه إلى أمر مهم، في قراءة أنظمة التفكير الفلسفي، وهي أن الفكرة المنهجية لها اقتدار على التأثير أكثر من الفكرة التصورية العادية؛ لأن الأولى تتميز بدور إجرائي في قيادة النظر والتفكير.

فكيف خلص أنكسيمنس إلى ابتداع نظرية/آلية التكاثف والتخلخل؟

وكيف قادت هذه النظرية ـ بما لها من اقتدار على التأثير ـ التفلسف الإغريقي لاحقاً؟

توقف الفيلسوف الألماني نيتشه في دروسه في الفلسفة ما قبل الأفلاطونية، عند هذه الآلية ليؤكد أن ابتداعها يستوجب وجود تطور فلسفي سابق(١).

ولا ننكر أن آلية التكوين التي ابتدعها أنكسيمنس تشكل نقلة مهمة في التفكير الفلسفي، كما لا ننكر أن زمنه كان يشهد حضوراً لشخصيات فكرية عديدة. فقد سبق أن قلنا إنه لم يكن فرداً منفرداً في

(١) Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens, ibid, pp127-128.

السياق اليوناني كما كان حال طاليس، الأمر الذي دفعنا إلى الاستنتاج بوجود حوار وجدل معرفي بينه وبين مجايليه.

لكن مع هذا وذاك **نميل إلى تعليل آخر غير التعليل النيتشوي، نفسر به سبب ابتداعه لآلية التكاثف والتخلخل، وهو أن طبيعة «الهواء» ذاته استلزمت التفكير في تعميق النظر لإبداع الآلية.**

إذ يبدو لنا أن نوعية المبدأ (الهواء) جعلته محتاجاً إلى ابتداع آلية تكوين أنطولوجي جديدة لتفسير كيفية الوجود، ونظام تشكيل أشيائه ومركباته؛ لأن الهواء أكثر العناصر الطبيعية المفتقرة إلى التكثيف، كما أنه غير مشكل، بينما أشياء الوجود فيها أشكال وأنواع من التكثيف تستلزم تعليل كيف يكون أصلها مجرد هواء. هذا ربما الهاجس الذي شغل أنكسيمندر، فاضطره إلى التفكير في آلية تكوين مغايرة لآلية أنكسيمندر (الصدور/النفض) التي تناسبت مع غموض مفهوم الأبيرون، وتجريديته المطلقة. فابتدع آلية التكاثف والتخلخل، لتفسير التكوين الأنطولوجي من «الهواء». ولذا نرى من الخطأ اتباع سمبليقيوس وكلوديوس جالينوس في نسبهما لتلك الآلية إلى طاليس.

فما هو نتاج اشتغال هذه الآلية على ذلك المبدأ؟

إذا أخذنا بمنطوق الشذرات الدوكسوغرافية، وخاصة شذرة هيبوليت، فإنه يمكن أن نبين بوضوح صيرورة التكوين الأنطولوجي للعناصر الأسطقسية على النحو التالي:

أولاً: ينبغي أن نقرأ في تلك الآلية فعلاً مزدوجاً؛ أي: أنها تخلخل من جهة، وتكاثف من جهة ثانية.

ومن ثم فإن أنكسيمنس يذهب بهذه الصيرورة في اتجاهين اثنين:

في اتجاه تخلخل «الهواء»، حيث تتولد النار.

وفي اتجاه التكاثف حيث يتحول «الهواء» أولاً إلى ريح؛ وعندما يتكثف الريح يحدث الغيم (سحاب)؛ وبازدياد التكاثف يتحول الغيم إلى ماء؛ ثم إذا تكثف هذا صار تراباً، وإذا ازداد تكاثف التراب صار حجراً.

بمعنى: أن درجة التكاثف كلما ازدادت حدثت صيرورة التكوين من «هواء» إلى ماء، وتراب، ثم صخر. ثم إذا اشتغل التخلخل عليها نزلت في مراتب التكثيف حتى تصير هواء.

وإذا تكاثفت تلك العناصر واجتمعت ببعضها، حدثت باقي المركبات الفيزيقية (أشياء وكائنات حية). ومن ثم فاختلاف أنواع الكائن ـ حسب نص سمبليقيوس ـ راجع إلى اختلاف درجة التكثيف فقط، أما أصل تكوينها فواحد؛ أي: الهواء[١].

وإذا أخذنا بشذرة بلوتارك، تتضح لنا فكرة إضافية، وهي أن عملية التكوين هذه يستحضر فيها أنكسيمنس مبدأي الحرارة والبرودة. فـ«الهواء» يصير أكثر سخونة عندما يتخلخل، ويصير أكثر برودة عندما يتكثف. والفكرة الطريفة التي تقدمها لنا شذرة بلوتارك، هي أن أنكسيمنس دعم رأيه هذا بمثال نفخ الهواء بالفم، فحيثما كان النفخ بفم مفتوح يكون الهواء الخارج متخلخلاً؛ ومن ثم ساخناً، بينما إذا ضيقنا فتحة الفم (أي: حالة التكاثف)، ونفخنا الهواء، فإنه يكون بارداً؛ ومن ثم فالسخونة والبرودة مرتبطتان بالتخلخل والتكاثف.

هكذا نلحظ أن آلية التكوين الأنطولوجي تلك، منحت

---

(١) من نص سمبليقيوس (Simpl. Phys. 32a) أورده زيلر في:
Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p272.

أنكسيمنس قدرة على تفسير تشكيل الوجود، وتعيين مراتب ذاك التكوين على نحو يعقلن الصيرورة ويبرر انتظام مختلف لحظاتها.

ولهذا يمكن القول إن مع هذه الآلية انبثق لأول مرة في التاريخ اليوناني وعي جديد في النظر إلى فيزياء الكون. ومنح لنظرية الأسطقسات التي ستظهر لاحقاً، وخاصة مع أمبادوقليس إمكانية منهجية للتفسير، استشعر بها الوعي الفلسفي قدرته على إدراك الوجود وعقلنة ظواهره.

ـ ٥ ـ

كوسمولوجيا أنكسيمنس

قلنا من قبل إن تفسير التكوين عند أنكسيمنس تم بناء على تحديد الصيرورة القائمة على تكثيف الهواء أو تخلخله.

وقد أوضحنا لحظات تلك الصيرورة في تفسير تكوين العناصر الأولية (النار والماء والتراب)، فلننتقل إلى بيان النظام الكوسمولوجي لأنكسيمنس كيف يبدو باشتغال تلك الآلية على مبدأ «الهواء»:

٥ ـ ١ صورة الأرض في مخيال أنكسيمنس

في الصورة التي قدمها أنكسيمنس للأرض، وكذا لباقي عناصر الكون، نجد مراوحة بين التفكير الحسي في أبسط ملامحه البدائية، والتفكير العقلي الاستدلالي الذي يمكن أن نقرأ فيه إرهاصاً بطبيعة التفكير العلمي.

وليس في هذا الجمع مفارقة تضادية تستوجب، إذا اعتبر أحد طرفيها، أن يتم نفي الآخر؛ بل إننا في هذه اللحظة المبكرة من

التأسيس الفلسفي لا ينبغي أن نستغرب وجود مراوحة بين بدائية التفكير وعقلانيته المرهصة بتأسيس الوعي العلمي.

فكيف تتجلى هذه المراوحة في تصور أنكسيمنس؟

وكيف يمكن أن نقرأ في تصوره ذاك جانباً من جوانب الإرهاص بالتفكير العلمي، رغم ما يستبطنه من رؤى حسية بدائية؟

غَيَّرَ أنكسيمنس تغييراً جوهرياً في شكل الأرض، فبدل الصورة الأسطوانية التي قدمها بها أنكسيمندر، فإنه تصورها بشكل مسطح! بل تقدم لنا شذرة أيتيوس فكرة أكثر إيغالاً في تمثيل التسطيح وهي أنه تصورها كطاولة.

وتمنحنا شذرة بلوتارك إضافة، وهي أن اعتقاد أنكسيمنس بأن الأرض محمولة على «الهواء». وفكرة كهذه نراها متناغمة مع الوضعية الأنطولوجية والفلسفية لمبدئه ذاك، الذي يؤسس فلسفته كلها.

كما يمكن أن نقرأ في هذا الحمل قرابة بينه وبين طاليس؛ حيث أن كليهما جعل الأرض تطفو فوق مبدئه الكوني، فإذا كان أنكسيمنس قال بأنها تطفو فوق «الهواء»؛ فإن طاليس قدم الأرض بوصفها قرصاً يطفو فوق الماء. وهكذا التقى عندهما سند الوجود الأرضي بسند الكون كله.

وإذا استحضرنا فلاسفة ملطية الثلاثة بلحاظ مقارن، في هذه الجزئية الكوسمولوجية، فيجوز القول عن أنكسيمندر أنه هو وحده الاستثناء ـ بالقياس إلى طاليس وأنكسيمنس ـ، حيث لم يجعل ثمة حاجة لسند يسند الأرض، إذ قدم، كما لاحظنا سابقاً، فكرة تناسب المسافة كتعليل لثبات الأرض في مكانها؛ فجعلها غير محتاجة إلى الحركة ولا إلى السند الحامل لها.

وانطلاقاً مما سبق يمكن أن نقرأ في النموذج الهندسي التسطيحي الذي قدمه أنكسيمنس عن الأرض أنها صورة ناتجة عن مخيال، لا عن نظر عقلي تجريدي. ثم إنه ليس مخيالاً طلقاً نحو التجريد، كما يبدو جلياً في ذاك التصور الأسطواني الذي قدمه أنكسيمندر، بل يمكن أن نزعم أنه مخيال حسي بدائي، قرأ هندسة الأرض بحسية فتمثلها كما تبدو عليه في النظر الحسير ممتدة في الآفاق وكأنها صفحة، أو بتعبير شذرة أيتيوس: كأنها طاولة.

لكن بصرف النظر عن هذا الحس البدائي في تصوير الأرض الذي بدا لنا عند «ثالث» فلاسفة ملطية، فإنه إذا دققنا النظر في بعض تفاصيل تصوره، سنلحظ بعض ملامح النزعة العلمية في التفكير.

ويمكن أن نأخذ مثال ذلك من شذرة أيتيوس، التي تنسب إلى أنكسيمنس تفسير ظاهرة الزلازل بثنائية اليبوسة والرطوبة التي تتعاقب على الأرض. إذ أن تعليله لزلزلة الأرض بكونها ناتجة عن تتابع الجفاف ثم الأمطار الغزيرة، حيث يحدث هذا التتابع تغيراً في استقرارها؛ فينتج عن ذلك اهتزازها وزلزلتها، هو لحاظ في النظر يؤكد وجود وعي منهجي يقوم على المبدأ السببي الطبيعي المفسر للظاهرة الطبيعية بما يحايثها، أو بما هو من سنخها، بينما التفسير الميثولوجي كان ينزع نحو تفسير الظواهر الطبيعية بعوامل غير محايثة.

وفي سياق ذلك أيضاً يمكن أن ندرج تفسيره لظاهرتي المطر، وقوس قزح، حيث نلقى نظراً استدلالياً محايثاً.

ولبيان ذلك يكفي تأمل شذرتي أييتوس وهيبوليت، حيث نراه يقدم تصورا قائما أيضا على آلية تكثيف الهواء.

فعند هيبوليت نقرأ الصيرورة الآتية:

تنتج عن تكثيف الهواء رياح، ثم لما تزداد كثافتها تظهر السحب، ثم يزيد تكثف هذه فتتحول إلى ماء.

وعند أيتيوس تفسير مكمل، يوضح كيفية تكوين الثلج، حيث ينسب هذا الدوكسوغرافي إلى أنكسيمنس القول بأن حبات البرد تنتج عندما يتصلب الماء وهو ينزل من السحب. وأن الثلج يتكون عندما ينحبس الهواء داخل الماء.

وخارج شذرتي هيبوليت وأيتيوس تنسب له بعض النصوص القديمة تفسيراً طريفاً لظاهرة قوس قزح، وهو التفسير الذي نراه هو أيضاً وافراً بخاصية الاستدلال الفيزيائي المحايث، إذ يرى أنكسيمنس أن تكوين هذا القوس ناتج عن سقوط أشعة الشمس على هواء مكثف جداً. ولهذا فمنطقته الداخلية تظهر حمراء تقريباً؛ لأنها محترقة بأشعة الشمس، بينما منطقة أخرى داكنة، بسبب كونها أكثر رطوبة.

٥ ـ ٢ صورة السماء وكيفية تكوين الأجسام السماوية

انطلاقاً من تخلخل «الهواء» يفسر أنكسيمنس تكوين النجوم، حيث نجد في شذرة هيبوليت أن أصل الأجسام السماوية هو البخار المتصاعد من الأرض.

أما كيف يتم تكوينها؛ فذاك عن طريق تخلخل ذاك البخار، حتى يصير نارا؛ ثم تصاعد تلك النار إلى الأعلى فتتكون الكواكب والنجوم.

ومن ثم فالكوكب والنجم ـ من منظور أنكسيمنس ـ هو من طبيعة نارية، لكن أصله أرضي». فكانت الكواكب بحسب هذا الرأي تتركب من عناصر مصدرها الهواء والأرض، خلافاً للآراء الشائعة

والتي أخذ بها أرسطو فيما بعد، وهي أن الأجرام السماوية تتكون من عنصر بسيط خامس خارج عن العناصر الأربعة التي تتركب منها الموجودات الأرضية، هو الأثير»[1]..

ونرى في ذاك الترتيب الزمني لظهور الأجسام السماوية تناغماً مع فكرة أولوية الأرض في الميثولوجيا الإغريقية، حيث أوردنا سابقاً: أن هزيود يجعل «جايا» أسبق في الظهور من «أورانوس».

والنجوم حسب أنكسيمنس مسطحة أيضاً، مثلها في ذلك مثل الأرض، حيث نقرأ في شذرة أيتيوس أن الشمس مسطحة على نحو ورقة، وكذلك الكواكب، هي أجسام مسطحة سابحة فوق الهواء.

وعندما نتحدث عن تكون جسم السماء، فلا بد الآن من بيان العلاقة الناظمة بينه وبين الأرض. وهنا يمكن أن نستحضر شذرة هيبوليت التي تكشف لنا تفسيراً لظاهرة شروق الشمس وغروبها، حيث يقدم أنكسيمنس تصوراً مغايراً لأنكسيمندر؛ لأنه إذا كان هذا الأخير نظر إلى تلك الحركة الكونية من خلال تصوره الأسطواني للأرض؛ فجعل الشمس تمر من تحتها، ففسر بذلك عمليتي الشروق والغروب، فإن أنكسيمنس تكلم عن حركة دوران أخرى بمسار حول الأرض لا تحتها. ومن الواضح أن هذه الشذرة تلتقي تماماً مع منطوق النص الأرسطي في متن «الآثار العلوية» الذي أوردناه سابقاً.

لكن إذا كانت الشمس تدور حول الأرض وليس تحتها، فكيف فسر أنكسيمنس عملية الغروب والشروق؟

بناء على شذرة هيبوليت يمكن أن نقول: بأن أنكسيمنس لم

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩١م، ص٢٠.

يكلف نفسه إيجاد تفسير أبعد مما تمنحه الملاحظة الحسية السطحية، حيث فسر عملية الغروب بسبب اختفاء الشمس خلف مناطق أرضية عالية، ولعله استشعر أن تفسير ذلك لا يستقيم دائماً، إذ ثمة مناطق سهلة ممتدة، ليس فيها جبال، فاضطر إلى القول بأن الغروب ناتج أيضاً عن تباعد المسافة بيننا وبين الشمس، إذ عندما يصير البعد أكبر، فإنها تغرب عن ناظرينا!

ونرى كلا التفسيرين توقيع مباشر للوعي الحسي، وليس فيه أي اشتغال تجريدي قادر على عقلنة الظاهرة.

لكن لعل في هذه الحسية بعضاً من ذاك النزوع نحو التبسيط والوضوح الذي تسم طريقة تفكير أنكسيمنس في الظاهرة الكونية.

كما يمكن أن نلحظ فيه تأثير تصور كوسمولوجي شرقي، حيث أن القول بتعليل «اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد عن الأرض في الليل منها في النهار... كان معروفاً عند المصريين»(١).

ومن حيثية أبعاد الوجود الكوني لم يقع أنكسيمنس في خطأ سلفه أنكسيمندر، حيث لم يرتب القمر أبعد مسافة من الشمس، بل رتب القمر أولاً ثم الشمس تالية له في البعد؛ فصار القمر أقرب الأجسام السماوية إلى الأرض، على خلاف رأي سلفه. كما قيل: بأنه فسر ضياء القمر بانعكاس ضوء الشمس عليه لا من ذاته.

وبما أن الشمس والنجوم نارية التكوين، فقد استشعر أنكسيمنس ضرورة تفسير برودة الليل، فقال ـ ومستندنا هنا هو شذرة هيبوليت ـ بأن النجوم لا تعطينا دفئاً؛ لأنها بعيدة عنا(٢).

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص١٧.

(٢) Hipp, ref, 1.7.

ومن المحتمل أن يكون الفضاء من منظور أنكسيمنس غير مفتوح بل مغلقا، حيث نراه يتحدث عن قبة السماء بوصفها إطارا. وفي شذرة أيتيوس نجده يتكلم عن النجوم بوصفها مثبتة في قبة السماء كالمسامير[١]..

لكن ثمة نجوم أخرى وأجسام سماوية غير مثبتة في تلك القبة، بل تتحرك في المجال الفضائي. وتمنحنا هنا شذرة أخرى لأيتيوس[٢] إيضاحاً، وهو أن تلك النجوم والأجسام السماوية المتحركة، يحدث أحياناً أن تنحرف عن مسارها بفعل مقاومة الهواء المضغوط.

٥ ـ ٣ نظرية تعدد العوالم عند أنكسيمنس

وكما قال أنكسيمندر **بتعدد العوالم** ولانهائيتها؛ قال أنكسيمنس هو أيضاً بتعددها. **فكيف يمكن أن نفهم هذه الفكرة وقد قلنا سابقاً إنه لم يتصور الفضاء السماوي مفتوحاً، بل تكلم عن قبة تنغرس فيها النجوم كما تنغرس المسامير؟**

ثمة مشكلة في تفسير نظرية لانهائية العوالم عند أنكسيمنس، إذ بينما يذهب البعض إلى أن مقصوده بها هو تعدد النجوم على نحو لانهائي، يذهب البعض الآخر، كما أورد ذلك سمبليقيوس[٣]، إلى أنها تعني: وجود عدد لا نهائي للعوالم وجوداً بالتجاور.

غير أن النصوص الدوكسوغرافية لا تمنحنا ما يمكن به أن ندعم الرأي الذي أورده سمبليقيوس، ولا ما به نؤكد الرأي القائل بأن مقصود اللانهائية عند أنكسيمنس هو وجود عدد لانهائي للنجوم.

---

(١) Aeitus. 2.14.3.

(٢) Aeitus. 23.1.

(٣) انظر مناقشة هذا الرأي عند:
Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p277.

كما أن تلك النصوص لا تقدم ما يمكن به أن نضيء إشكالاً آخر لكيفية فهم أنكسيمنس لوجود قبة السماء مع وجود لانهائية «الهواء».

وإذا اضطررنا إلى أخذ تلك الرواية المتناقلة بين الدوكسوغرافيين القائلة بأن أنكسيمنس قال ـ كما قال سلفه أنكسيمندر ـ بلانهائية العوالم، فمن المستبعد أن يكون مقصوده هو وجود عدد لانهائي للعوالم وجوداً بالتجاور. ولذا نرجح ما رجحناه عند سلفه؛ أي: القول بالتتابع اللانهائي للعوالم بعد الفساد الأنطولوجي؛ أي: بحدوث فساد عالم (أي: فناؤه)، يتكون عالم آخر وهكذا دوليك إلى ما لا نهاية(١).

وحتى القراءات الفلسفية المعاصرة لنظرية العوالم عند أنكسيمنس لم تقدم شيئاً كثيراً في بناء التأويل. ومثال ذلك أن جون برنت الذي خص هذه النظرية بعنوان مستقل (Innumerable Worlds) في كتابه «فجر الفلسفة الإغريقية»(٢)، لا نجده كتب عنها إلا أربعة أسطر بالعد والحصر، خلاصتها أن ما ينطبق على تصور سلف أنكسيمندر ينطبق على أنكسيمنس، وكل ما تلا ذلك من سطور هو قفز نحو بحث معنى «الهواء» كإله! مما جعل تلك السطور نشازاً بالنظر إلى ما عُنْوِنَتْ به.

هذا عن تصور أنكسيمنس للوجود الكوني، أما عن تصوره للكائن الإنساني فلا تمنحنا الشذرات أي معلومة يمكن أن نبني عيها، باستثناء ما أوردته شذرة أيتيوس التي ماثلت بين وجود النفس داخل الجسد، ووجود الهواء داخل العالم.

---

(١) إلى هذا الرأي ذهب المؤرخ الألماني زيلر بناء على قراءته لشذرتي سمبليقيوس Simplicius وسطوبسوس Stobseus، انظر:
Eduard Zeller. ibid, pp277-278.

(٢) J.Burnet, ibid, p82.

خاتمة الفصل الثالث

يتكرر في كتب تاريخ الفكر الفلسفي ـ على اختلاف المنظورات والأذواق الفلسفية التي تشتغل بها وتنتمي إليها ـ وصف أنكسيمنس بكونه أقل قيمة من طاليس وأنكسيمندر.

ومثال ذلك قول الأستاذ يوسف كرم في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية»: «أنكسيمانس هو تلميذ أنكسيمندريس **وأقل منه توفيقاً في العلوم، وأضيق خيالا»**[1]». والواقع أن مثل هذه المقايسات التي توازن بين أفكار أنكسيمنس وأفكار سلفه، لا نراها حصيفة في بلورة الحكم النقدي على تفلسفه؛ لأنها نظرت إلى المعلومة أكثر من النظر إلى الآلية والمنهجية التي أثمرتها. فلم تحسن بذلك تقييم الإسهام الفلسفي لثالث فلاسفة ملطية؛ لأنها أغفلت تقدير الحيثية المنهجية التي فيها تكمن فرادته وقيمة أثره في الفكر الفلسفي.

صحيح أننا نحن أيضاً نرى في أنكسيمندر أرقى ما بلغه التفلسف الملطي، لكن هذا لا ينبغي أن يمنعنا من أن ننظر إلى أنكسيمنس من زاوية المنهج، الذي فيه تتبين منزلته الحقيقية.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص١٧.

وقد أشرنا خلال التحليل السابق إلى أن الفكرة التي لها قدرة إجرائية؛ أي: تلك التي تقترب من مدلول المنهج، أكثر أثراً من الفكرة التي تقترب من مدلول المعلومة؛ حيث ليس لهذه الأخيرة من الاقتدار الإجرائي ما يسمح لها بالتأثير الفعلي على اشتغال التفكير. ولذا إذا قارنا أنكسيمنس بِسَلَفَيْهِ سنجده أكثر منهما قدرة على التأثير في التفلسف اللاحق.

وقد بَيَّنَا، خلال البحث، **أن الحضور الفلسفي لأنكسيمنس في تاريخ الفكر الإغريقي اللاحق له، لا ينبغي أن يلتمس في أفكاره فقط بل في منهجه.** إذْ لم يكن حضوره الفعلي بسبب قوله بالهواء كبمدأ/ أصل (أرخي)، ولا بتفاصيل نظريته الكسومولجية، حيث إذا استثنينا ديوجين الأبولوني الذي قال هو أيضاً بمبدئية الهواء، ولوسيب وديموقريطس اللذين تأثرا بتصوره عن الأرض، فإن أثر أنكسيمنس في اللاحق كان بسبب مقولته المنهجية (التكاثف والتخلل) التي نراها تستعمل في وصف الصيرورة الطبيعية أحياناً كثيرة دون إرجاع الفضل إليه، **حيث إذا تتبعنا مسار اللوغوس الإغريقي، وطريقة تفكيره في الكينونة، وأسلوب تفسيره لتراتبية أشيائها وكيفية اشتغال صيرورة التكوين الأنطولوجي لتشكيلها، سنلحظ أن آلية أنكسيمنس صارت ناظم الرؤية إلى المجال الطبيعي في العديد من الأبحاث الفلسفية الإغريقية؛ وإن كان أولئك الذين استعملوا آلية أنكسيمنس ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ لم ينسبوها إليه، بله تقريظه بوصفه مؤسسها!**

هذا على مستوى المنهج، **أما على مستوى نتائج البحث في المبدأ/ الأصل، فقد استحضرنا لتحليل معنى الهواء في فلسفته، شذرات ثلاث لثيوفراسطوس وهيبوليت وشيشرون، وانتهينا في المقابلة بينها إلى ترجيح التأويل بأن مبدأ أنكسيمنس ليس أسطقسا**

مادياً صرفاً، **حيث** ناقشنا مفهوم التعين عند ثيوفراسطوس ورجحنا أن يكون وصفه ذاك، من تأثير تأويل مدرسة اللوقيون الأرسطية، التي كان أهم أعضائها، والعاملين على تأسيس مشروعها التأريخي، الذي يتقصد اختزال كل الماضي الفلسفي السابق على أستاذه أرسطو، لتوكيد وصفه بأنه مجرد صيرورة بدائية نحو الاكتمال الأرسطي!

وبعد أن أكدنا تبعية تأويل ثيوفراسطوس لنظام التأويل الأرسطي، جاز لنا أن ننفتح على المصادر الثواني؛ فاعتمدنا في تجديد النظر إلى مبدأ أنكسيمنس على شذرة هيبوليت، التي قَدَّمَتْ وصفا خاصا لكينونة الهواء قبل التخلخل والتكاثف، وهي أنه «لامرئي».

بيد أننا لم نأخذ هذه اللامرئية مرتكزاً لنفي التعين بإطلاق، بل قدمنا اجتهادا على أساس التمييز الذي أجريناه من قبل وهو «التعين الأسطقسي» و«التعين اللاأسطقسي». ومن ثم لم ننف عن مبدأ أنكسيمنس إلا الدلالة المادية للتعين.

وتوكيدا لهذا التطوير الدلالي استندنا على شذرة شيشرون، بوصفها تفتح أفقا آخر في فهم دلالة المبدأ الأول، فكانت مرتكزاً لنا لإسناد التأويل الديني لهذا المبدأ.

خاتمة الكتاب

ـ ١ ـ

خلصنا في الباب الثاني من كتابنا هذا، إلى التوكيد على أن **الفلسفة الملطية تم إفقارها، وفصلها عن السياق الثقافي الذي نمت فيه، وعن الإطار الفكري الديني الذي تجاذبت علاقة وثيقة معه:**

أما عن إفقارها، فقد تجلى في **اختزال أطاريحها في مجرد محصول تفكير فيزيائي، اقتصر مطلبه على بلوغ العلة المادية للوجود، ولم يتجاوزها.**

وأما عن فصلها عن سياقها الثقافي والإطار الفكري الديني؛ فقد تجلى في **انصراف مؤرخي الفلسفة نحو قراءة مفاهيم الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي ـ والفكر الملطي تحديداً ـ على نحو مفصول عن دلالات السياق التداولي**، وقد حاولنا في الصفحات السابقة التوكيد على اختلال هذا النمط في القراءة، وتقديم بديل عنه. وهكذا لم نقرأ مفاهيم «الماء» و«الأبيرون» و«الهواء» بالدلالة المعجمية الفلسفية لنظرية العلة، بل قرأناها في **علاقتها مع المعنى**

الكلي (أي: مع نسق الرؤية الميثولوجية الدينية إلى العالم) التي كانت سائدة، قبيل وخلال تبلور تلك المفاهيم.

لكن رغم حرصنا على بلورة تأويل ديني لمفاهيم الفلسفة الملطية، فإننا لم نذهب مذهب قراءتنا التراثية التي بالغت في التأويل إلى حد مساواة مفاهيم الفكر الفلسفي الملطي بمفاهيم الديانات السماوية، حيث انتقدنا قراءة الشهرستاني وشمس الدين الشهرزوري؛ مثلما انتقدنا القراءة المخالفة لها؛ أي: القراءة المشائية، كما تبلورت في شروح يحيى بن عدي، وابن أبي علي الحسن بن السرح، وأبي بشر متى بن يونس القُنَّائِي، وابن رشد... وكان حاكمنا في هذا الرفض هو الإنصات إلى الشذرات والنصوص والمقابلة بينها، واستبعاد ما يحوط به الشك ولو كان مسانداً لتأويلنا. وكان هذا أيضاً هو سبب استبعادنا كثيراً من أقاويل ديوجين اللايريسي وشيشرون وأيتيوس وهيبوليت... رغم نزوعها التأويلي الديني؛ لأننا صنفناها ضمن المصادر الثواني التي لا نقبل منها إلا ما له سند من دوكسوغرافيا ثيوفراسطوس أو من المتن الفلسفي الأرسطي...

لكن على الرغم من هذا الموقف المنهجي الذي يرفع المتن الأرسطي ودوكسوغرافيا تلميذه ثيوفراسطوس إلى درجة المصادر الأولى، التي يرتهن بها الأخذ من المصادر الثواني، فإن ذلك لا يعني: أننا قبلنا بالتأويل الأرسطي؛ بل منذ الباب الأول من كتابنا هذا بينا خلل هذا التأويل، وانتقدنا انتهاجه؛ ولذا حرصنا خلال إعادة بناء دلالة مفاهيم ومقولات الفلسفة الملطية على استجماع مختلف النصوص وبيان التناقض الداخلي للقراءة المشائية من داخل المتن الأرسطي ذاته؛ فأكدنا بذلك أن الفلسفة الملطية كانت مشدودة

إلى المعنى الكلي، وقاصدة إلى تجديد الرؤية إلى العالم، ولم تكن نظراً فيزيائياً مادياً.

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان **التفلسف اشتغالاً في حقل الرؤية إلى العالم**، كما بينا في مدخل الكتاب؛ أي: اشتغال في مجال إنتاج المعنى الكلي، سواء كانت محطة الاشتغال تلك **لحظة ثقة في إمكان الإنتاج، أو لحظة شك ومساءلة لذلك الإمكان**؛ فإننا نريد في هذا الختام أن نستعيد الفلسفة الملطية من حيثية نظرية البدء لنستفيد منها في النظر إلى ماهية التفلسف، كفعل منهجي مرتبط بالمعنى الكلي («الرؤية إلى العالم»)، ومن ثم نقول:

ـ ٢ ـ

لقد كانت الفلسفة الملطية عنواناً على لحظة بدء التفلسف بثقة لا يعتورها شك في قدرة العقل؛حيث كان **الناظم الذي حكم رؤيتها للوجود ـ وقتئذ ـ هو الثقة في إمكان إنتاج الدلالة**، فبدا الوعي الملطي واثقاً من إمكانية الإيغال في تلافيف المعنى الكلي، لبلورة جواب عن أسئلته، بالاستفادة من الرؤية إلى العالم التي تبلورت سابقاً في الميثولوجيا الدينية، مع استعمال الاستدلال العقلي.

والحديث عن لحظة الفلسفة الملطية مناسبة لإمساك فعل التفلسف في لحظة بدئه تلك، ومن ثم فهي مناسبة لتأسيس نظرية في طبيعة البدء الفلسفي، لنتلمس الخاصية المنهجية التي تملكتها الفلسفة في لحظة بدئها؛ فمَكَّنتها من تأسيس وتوجيه تاريخها اللاحق.

لكن كيف نحدد في البدء الملطي بدءاً للفلسفة ذاتها؟!

ألا يختلف بدء طاليس ـ مثلاً ـ عن البدء لدى ديكارت، والبدء

الكانطي المخالف لهما معاً، والبدء الظاهراتي (الفينومينولجي)[1]، أو غير هذا وذاك من أنماط الابتداءات الفلسفية، التي ظهرت خلال تاريخ الفكر؟

يسهل أن نسوغ وصف البدء المطلي بكونه بدءاً للفلسفة ذاتها، بالقول بأنه هو الذي أنتج البدء الديكارتي، على ما بينهما من تباعد زمني، بل وتباين ظاهري في طراز التفكير وقواعده الجزئية. كما أنه يمكن تمديد هذه الصلة بالقول بأن البدء الديكارتي موصول بالبدء الكانطي، بما هو بدء تأسيس يتقصد النقد الإبستيمولوجي للكوجيتو، والبدء الظاهراتي (الفينومينولوجي) بما هو توكيد للبدئين الديكارتي والكانطي على أساس أنه هو أيضاً بدء بالكوجيتو بمدلوله المتعالي (الترنسندنتالي)...

ومن ثم فإن كل هذه الابتداءات الكبرى في تاريخ التفلسف الغربي، يمكن أن نجد بينها خيطاً ناظماً يصل بعضها ببعض؛ فنبرر من ثم صلتها بطاليس، وبالفلسفة الملطية أيضاً.

وحتى الاختلاف الذي يتبين بالمقارنة بين التفاصيل المعرفية لهذه الأنساق المبتدئة[2]، لا يمنع النظر إليها بوصفها موصولة ومتصلة، ومتماسة ومتجادلة، يؤدي بعضها إلى بعض، ويتجاوز بعضها بعضاً ليثمر ـ في سياق تاريخ الفكر الغربي ـ هذا النمط المتميز المسمى فلسفة.

غير أن ما سبق مجرد تسويغ، نريد الارتحال عنه إلى مقصد

---

(١) حرصت هنا على أن لا أذكر من الأنماط إلا تلك التي قدمها أصحابها بوصفها بدايات تأسيسية لا مجرد أطروحات فلسفية.

(٢) لا ينبغي أن نفهم لفظ المبتدئة في هذا السياق بمعنى قدحي، بل هي دلالة على قدرة النظر الفلسفي على التأسيس.

أهم نطلب من خلاله **أن نفهم ماهية التفكير الفلسفي في علاقته بالمعنى الكلي، وكيف أن في هذه العلاقة الجوهرية يكمن شرط البدء الحقيقي للوعي الفلسفي**.

لقد كان بدء طاليس جواباً عن سؤال كلي **تأسيسي لدلالة الوجود**. وكان بدء ديكارت سؤالاً كلياً تأسيسياً يطلب **برهان الوجود**، مع تحديد للخطوات المنهجية التي ينبغي لأداة التفكير أن تنتهجها **لتحدس وتستنبط**؛ حتى تخلص إلى حقيقة الوجود. وكان بدء كانط سؤالاً كلياً تأسيسياً **يخص الشرط المعرفي(الإبستيمولوجي) للتفكير في الوجود**، ومنه الوجود العقلي ذاته مع تحديد مجال اشتغاله[١]. وكان البدء الهوسرلي الظاهراتي (الفينومينولوجي) **بدءاً بالذات المفكرة**، كما البدء الديكارتي نفسه، مع بعض الفوارق المنهجية، من قبيل أن ديكارت انطلق من الشك، بينما انطلق هوسرل من «التعليق»؛ ووضع ديكارت التفكير مبتدأ متفرداً بذاته، بينما جعله هوسرل متضايفاً مع موضوع التفكير[٢].

---

(١) يحدد كانط مجال اشتغال التفكير العقلي في ما يسميه بالظاهرة (فينومين)، جاعلاً «الشيء في ذاته» (نومين) خارج المقدرة الفكرية. وهذا هو جوهر مشروعه في نقد العقل الخالص. وقد نظر كانط إلى هذا المشروع بوصفه أولوية؛ أي: ينبغي أن يحتل مرتبة البدء في بناء التفلسف؛ لأنه يعين له طريقه وموضوعه.

(٢) رغم أن هوسرل يسمي فلسفته الفينومينولوجية، بكونها «ديكارتية جديدة»، فإن ثمة فوارق عديدة يمكن أن نبصرها بسهولة بين ديكارت وهوسرل، أولها فارق يتبدى منذ أول خطوة منهجية يخطوها التفلسف في مسار التأمل، حيث أن هوسرل يبدأ بـ«تعليق الحكم» (الإيبوخي)، بينما يبدأ ديكارت بالشك في الوجود. كما أن الكوجيتو الهوسرلي ليس ذاتية مغلقة على نفسها غارقة في وحدانية الأنا، أو الأنا وحدية Solipsism، بل هي متعالقة، أو متضايفة بغيرها من الذوات داخلياً، من حيث كون هذه الذوات حاضرة داخلها ـ أو هي كذلك على الأقل حسب زعم هوسرل ـ، بينما الكوجيتو الديكارتي يقف فيه الأنا كذات مفكرة في عزلة وانفراد وأحادية، مرهنا وجود الجسم، ووجود الآخر، والعالم بإثبات وجود الله أولاً. وفي ذلك يكمن نظر فلسفي عميق يربط تأسس الإستدلال =

ومن ثم نلحظ أن هناك أمراً أهم من افتعال الربط بين تلك الابتداءات الفلسفية لتبرير القول بوجود الصلة بين بعضها بعضاً، وهو اكتشاف صلتها هي جميعها بمطلبها المشترك، الذي هو معنى الوجود.

وفي هذا السياق يقدم لنا النموذج الفلسفي الملطي مناسبة لكي نلحظ أصل الفلسفة موصولا بأصل الوجود، لذا ينبغي أن نتعمق في إدراك دلالة هذا الارتباط بين الأصلين.

وهذا الوصل الوثيق بين أصل الفلسفة وسؤال أصل الوجود، يدفعنا إلى أن نزعم **أن الفلسفة لا تجد وجودها الفعلي خارج سؤال المعنى الكلي للوجود**. كما نرى في هذا الارتباط الجوهري بين التفكير الفلسفي ومطلب دلالة الوجود مشتركاً موضوعياً بين التفلسف والتفكير الديني، باعتبار أنهما معاً يركزان على التفكير في الوجود من حيثية الأصل والدلالة.

= على «الضمان اللاهوتي»، بينما سيؤسس هوسرل الاستدلال على «البينذاتية»، حيث أن هوسرل رغم أخذه من ديكارت مفهوم الكوجيتو، واعترافه بأنه أعظم اكتشاف فلسفي، فإنه مع هذا الاعتراف ينتقد بشدة التوظيف المنهجي الذي أعطاه صاحب «التأملات الميتافيزيقية» لهذا المفهوم، مؤكداً أن ديكارت إن كان قد اكتشف قارة الكوجيتو، فإنه لم يشتغل داخل هذه القارة بل خلفها وراءه، ولذا يَعُدُّ هوسرل البدء الفلسفي الديكارتي ناقصا؛ لأنه عود إلى الذات المفكرة سرعان ما لحقه اغتراب عنها، بينما عود هوسرل عود كامل، إذ يتجه أصلاً إلى الإقامة داخل «الأنا»، والاشتغال باستكشاف محتوياته وإيضاح بنياته للوصول إلى «البينذاتية».

وإذا كان الكوجيتو، كذات مفكرة، قادرة على ممارسة فعل التفكير مع ذاتها، حسب ديكارت، فإن فعل التفكير عند هوسرل فعل قصدي يستلزم المفكر فيه، ومن ثم فالكوجيتو حسب هوسرل يقترن دائماً بما يسميه بـ«الكوجيتاتوم»؛ أي: موضوع التفكير.

وهكذا نلحظ أن أشهر الأنساق الفلسفية التي عالجت مسألة البدء الفلسفي إن تقاربت من جانب تباعدت من آخر.

- ٣ -

والنظر في التاريخ الفلسفي اللاحق للفلسفة الملطية يكشف أنه ـ رغم تعدد مسارات التفلسف وتغاير منظوراته المنهجية ـ كان مرتبطاً بهذا البدء ومنشغلاً بانشغالاته.

لكن هذا لا يعني النمطية في التفكير، بل **يعني: ثابت الفعل وليس ثابت محصول الفعل**؛ أي: أن الثابت المحرك للتفلسف هو التفكير في «المعنى الكلي» أو «الرؤية إلى العالم»، أما المحصول الناتج عن هذا الفعل فهو محل المغايرة والاختلاف.

ومن السائغ أن يتغاير النتاج المعرفي؛ لأن طبيعة التفلسف ذاته، تستلزم حراكاً معرفياً متجدداً، وهذا ما تبين لنا خلال درسنا للفلسفة الملطية، فقد كان بين يدي أنكسيمندر الجواب الفلسفي لأستاذه طاليس (أي: «الماء أصل الأشياء كلها، ومبدأ الوجود»)، لكنه **لم يمتثل له بحس التلمذة المذهبية، بل نظر فيه بحس التلمذة الفلسفية، بمدلولها كاستمرار للسؤال، وليس كاستمرار للجواب. واستمرارية السؤال تعني استعادته للتفكير فيه من جديد.**

وهكذا استفهم أنكسيمندر ذات السؤال وفكر فيه، فرأى أن القول بالماء كمصدر لكل الأشياء قول يصطدم بعائق جوهري، وهو أن تسمية العنصر الأول بدلالة مقاربة للمتعين (الماء)، يجعل من الصعب بيان كيف يكون هذا العنصر أصلاً لكل العناصر والأشياء. إذ لكي يكون المبدأ مبدأً كلياً حقاً، لا ينبغي أن يشبه شيئاً من تلك الأشياء الذي نلتمس فيه تفسيرها وتأصيلها، ولذا **كان لا بد من تمثل كينونة المبدأ الأول على نحو مغاير لكيفية التمثل الطاليسي، فقال أنكسيمندر بالأبيرون.**

لكن أنكسيمنس أبصر إمكانية جديدة في الجواب عن السؤال، إمكانية تتموضع بين طاليس وأنكسيمندر، حيث رأى في مبدأ الأبيرون كينونة بالغة التجريد، فزعم أنها لا تستطيع تفسير الأشياء المتعينة، ورأى مبدأ طاليس أكثر اقترابا من الشيئية المكثفة؛ فقال بعنصر بديل لهما، هو الهواء، الذي زعم أنه أكثر قابلية لأن يكون هو المبدأ الأول، كما أنه أقدر على تفسير تعددية وتكثر الأشياء.

ولبيان هذا الاقتدار **ابتدع أنكسيمنس للمدرسة الملطية لحاظاً منهجياً جديداً**، بعد أن كان لها مع **طاليس تجربة التأسيس للنظر الكلي** الذي لا يذهل أمام التكثر بل يفرض له أصلاً واحداً، وبعد أن كان لها مع **أنكسيمندر فرصة معاينة قدرة التفكير على الارتحال من المحسوس إلى المجرد** (الأبيرون)؛ فكان **الجديد المنهجي** مع أنكسيمنس هو **آلية التكاثف والتخلخل**.

وبهذا نقرأ في هؤلاء **الثلاثة المؤسسين للتفلسف الملطي ثلاثة ملامح على مستوى المنهج هي: التركيب** مع طاليس الذي تبدى في قوله بأصل واحد لكل الأشياء، **والتجريد** مع أنكسيمندر الذي تبدى في مقولة الأبيرون، **والتحليل** مع أنكسيمنس الذي تمظهر بوضوح في آلية التكوين الأنطولوجي (أي: التكاثف والتخلخل).

وتغاير هؤلاء الثلاثة المؤسسين للمدرسة الملطية توكيد على أن الزمن الثقافي الإغريقي شهد في لحظة ميلاد التفلسف لحظة ميلاد الفردية، بمدلولها الدال على وعي الفرد باستقلال ذاته. وهذا ما يؤشر عليه التحول الديموقراطي الذي شهدته المدينة اليونانية على المستوى السياسي.

ولذا رغم تدمير المدرسة الملطية ـ عام (٤٩٤ق.م) ـ حيث تم احتلال مدينة ملطية من قبل الفرس، فقد كان ذلك التاريخ بداية

جديدة للدرس الفلسفي خارجها، حيث ارتحل عن مكانه الأول، وانتشر في ربوع اليونان ليثمر من جديد رؤى نوعية في تأسيس دلالة الوجود.

وبهذا يصح القول: إن المدرسة الملطية، رغم انتهائها فعلياً مع أنكسيمنس، فإنها كفكرة ونهج، استمر تأثيرها في مختلف أنماط التفلسف الإغريقي الذي سيظهر لاحقاً لها، حتى وإن لم يعلن انتسابه وتبعيته لها[١].

وليس في هذا نشاز، فقد أكدنا، من خلال مقارنتنا بين طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس، **أن المعنى الحقيقي للتتلمذ الفلسفي هو المغايرة لا الإتباع.**

---

(١) نستثني التبعية الصريحة من قِبَلِ هيبو وديوجين الأبولوني للمدرسة الملطية.

لماذا هذا الكتاب ؟

لأن هذا الكتاب يبحث في اللحظة اليونانية التي لها وضعها "الرئيس في تاريخ الوعي الغربي، بوصفه مهاد الفكر الأوربي ومرجعيته التأسيسية الأولى".

ولأنه لا يتتبع لحظة التأسيس من جانب تحولاتها الاجتماعية أو الاقتصادية، وإنما يتتبعها من جهة علاقة هذه اللحظة بـ"المعنى الكلي"، وهو طبيعة الرؤية التي كانت تحكمها للوجود، بمكوناته الثلاثة (الإله، والكون، والإنسان).



ويقدم نموذجه التفسيري للحظات تشكُّل الوعي الأوربي، ويرتكز على بحث هذه الرؤية باعتبارها من أهم الأدوات التفسيرية لتحليل الفكر الفلسفي الغربي في كل حقبة من حقب تاريخه، فهو "يقرأ تطوره التاريخي على ضوء كيفية تفاعله مع ذاك المعنى".



فما هو هذا المعنى الكلي الثاوي في العقل الفلسفي في لحظة نشأته الأولى ؟ وما هي مجالات تأثيره ؟ وما هي الدلائل التي تؤكد فاعلية هذا المعنى في تلك اللحظات ؟ .. هذا ما يحاول هذا البحث الجواب عنه.

وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروع تاريخ الفكر الغربي رؤية نقدية، الذي يقصد المركز إلى إنجازه متتبعاً فيه تاريخ هذا الفكر وتحولاته منذ نشأته إلى لحظاته الراهنه.

تاريخ الفكر
الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (٢)

مدير المركز
ياسر المطرفي



info@nama-center.com